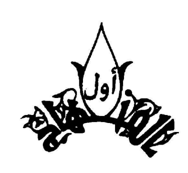


إسلامية - فكرية - فصلية



الاستقلال والاتّباع والاستلاب

من أهمّ المفردات المتداولة في الساحة الثقافيّة والفكريّة مفردة مستقلّ، فيحلو للكثير من الشخصيّات الثقافيّة والفكريّة وصف أنفسها أو وصف الآخرين لها بأنّها ذات شخصيّة مستقلّة. ولا أتصور أنّ مفهوماً يحمل في داخله ارتباطاً وقياماً بالغير كمفهوم الاستقلال أو كمفردة مستقلّ: لأنّ هذه المفردة وهذا المفهوم لا يمكن فهمهما إلّا في إطار متعلّهما، فالاستقلال ممَّ؟ ومستقل ممَّ؟

كما لا أتصوّر مفهوماً يملك غموضاً في فهم مراد مطلقِهِ ومستخدِمه كمفهوم مستقلّ، إذ يختلف المراد منه باختلاف متعلّقه ويختلف متعلّقه باختلاف الأفراد والأشخاص المستقلّين.

والذي يُجعل مقابلاً لهذا المفهوم مفهوم آخر أيضا لا يُفهم إلّا بإضافة متعلَّقه وهو مفهوم الاتّباع.

وبين مفهوم مستقلّ ومفهوم تابع، تقع معركة شرسة من الإطلاقات المتبادَلة بين العاملين في المجال الثقافيّ والفكريّ.

يرى من يُطلق على نفسه صفة المستقلّ أنّه يمتاز من الآخرين بأنّه يملك صفات، وأنّ هذه الصفات التي تنطوي تحت هذا العنوان هي التي تؤهّله لأن يكون الأفضل في نوعه، وتتمثّل بالآتي:

١- الموضوعيّة: يرى هؤلاء أنّهم أقرب إلى الموضوعيّة من غيرهم: لأنّ الاستقلال يعني

عدم الاتّباع للغير، وهذا ما يفتح له فرصة الموضوعيّة أكثر من الآخرين. فهو يقوم بعمليّة تقييم ودراسة لأيِّ رأي أو فكرةٍ أو نظريّةٍ بشكلٍ موضوعيّ بدون أن يتدخّل في ذلك أيُّ عاملٍ خارجيّ.

٢-**الحرّيَة**: يرى هؤلاء أيضا أنّهم يملكون الحريّة في النقد والتوصيف لأيّ فكرة أو نظريّة أو رؤية أو في عرض أيّ نظريّة أو رأي. وهذه الحرية تنبع من استقلاليّتهم، بنحو لا يخشون في ذلك من أيّ ضرر أو أذى يلحق بهم؛ لأنّهم لم يملّكوا أنفسهم لأحد غيرهم لا بدّ لهم من مراعاته أو العيش في رهابه.

وهكذا يكون لمفهوم الشخصيّة المستقلّة كيانها الخاصّ بنظر هؤلاء، وقد يجتمع هؤلاء في كيانات يشكّلونها حيث يجدون فيها دوراً لهم في المجتمع أو البيئة التي يعيشون فيها.

ولكن إذا أردنا أن نتّجه موضوعيّاً في دراسة هذه الظاهرة، فإنّنا نسجّل الملاحظات التالية:

١-من الناحية الموضوعيّة، قد تنقلب الصورة أحياناً فتصبح الشخصيّة المستقلّة أسيرةً لاستقلالها وتصبح الاستقلاليّة عنصراً ذاتيّاً لها يجرّدها من الموضوعيّة في كثيرٍ من الأحيان، فقد تتّجه هذه الشخصيّة في كثيرٍ من نقدها أو توصيفها أو نظريّاتها التي تُبدِعها وبشكل غير شعوريّ أحياناً وشعوريٍّ في أحيان أخرى من منطلق ما تفرضه استقلاليّتها، فهي لا يمكنها أن تؤيّد حتّى الفكرة الصحيحة أو النظريّة الصائبة إذا جاءت من الغير؛ لأنّ ذلك سوف يُفهَم على أنّه تبعيّة للغير وهذا ما يتنافى مع استقلالها.

٢-من ناحية الحريّة، يتحوّل العنصر الذاتيّ في الشخصيّة المستقلّة إلى قيد يكبّل حركة هذه الشخصيّة، فقد يجد في موقف ما صواباً ويرى في قرارة نفسه أنّ في دعم هذا الموقف وتأييده ونصرته انسجاماً مع أفكاره ونظريّاته وآرائه، ولكنّه يرى في إطلاق مواقف التأييد والنصرة هزيمةً لشخصيّته المستقلّة، وخروجاً عن ذاتيّته، فيُحجم

ويمتنع ملتزماً الصمت أو الحياد، وهو لا يشعر أنّه بذلك يقوم بتضييع جزءٍ من حريّته أمام ذاته إن لم يكن أمام الآخر.

٣-يُلحظ في الشخصيّات المستقلّة أنّها في كثير من الأحيان تنحو منحى الشخصيّة المضطربة، فهي في الصورة الواحدة قد تتّخذ أكثر من موقف، بل تقف مواقف متناقضة لأنّ غرضها حفظ استقلاليّتها على حساب الموقف الموضوعيّ في كثيرٍ من الأحيان.

٤-سِمَةُ الهدم سِمَةٌ بارزةٌ في الشخصيّات المستقلّة، هدم كلّ ما يبنيه الآخر الذي يراه مخالفاً، فلا تمتلك الشخصيّات الأخرى مكانةً مهما كانت النظريّات التي أسّستها محكمة ومتينة، ولذا يكون التسخيف والتقليل من أهميّة أيّ نظريّةٍ وبراعةٍ يقدّمها الآخر سلوكاً غالباً على الشخصيّات المستقلّة.

٥-لا تملك الشخصيّة المستقلّة فاعليّة وإنتاجيّة؛ لأنّ استقلاليّة الشخصيّة تجعلها في كثيرٍ من الأحيان مستقيلةً، فما دامت بعيدةً، بسبب استقلالها، عن مركز القرار والتأثير فإنّها تجد نفسها معفاةً من المسؤوليّة، ولا ترى نفسها في خطّ المواجهة مع الخطر حتّى لو كانت ترى فيه خطراً على ما تتبنّاه من رؤى وأفكار.

في مقابل هذا كلّه لا بدّ لنا من أن ننظر إلى مفهوم الاتّباع، هذا المفهوم الذي بدوره كما يملك بُعداً سلبيّاً في نظر الكثيرين يملك بُعداً إيجابيّاً أيضاً؛ لأنّ الحكم عليه يرتبط بحال متعلّقه:

بداية نشير إلى أنّ هذا المفهوم يملك قيمةً إيجابيّةً في الرؤية القرآنيّة، حيث يكون الاتّباع للحقّ ولأهل الحقّ، بل إنّ الاتّباع هو سلوك موجب للقرب من الله ونيل محبّته حيث قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (آل عمران، ٣٠) وهذا الاتّباع هو الاتّباع الممدوح قرآنيّاً.

وفي المقابل ثمّة اتّباع مذموم وهو الاتّباع النابع من التقليد والعصبيّة: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾.

إذاً الاتّباع، في حدّ ذاته، لا يملك صفة حسن وقبح ومدح وذمّ، بل يرتبط ذلك بمنطلقات الاتّباع أو متعلّقاته.

ولكن أيّ اتّباع هذا الذي يمدحه ويدعو إليه النصّ القرآنيّ؟ يُمكننا أن نشير إلى بعض ميزات الاتّباع الممدوح في هذه العجالة:

١- **الاتّباع العقلانيّ**: ومرادنا به الاتّباع النابع من النظر في الأمر، والتفكّر في عاقبته، والاقتناع التامّ به، لا الاتّباع الأعمى، غير المدروس وغير المفكَّر فيه، ومثل هذا الاتّباع هو الذي يمهّد الظروف لتأثير الفئة المجتمِعة في محيطها والانتقال به من الوضع الموجود إلى الوضع المطلوب.

٢- **الاتّباع المرتبط بالعاطفة**: ربطت الآية الكريمة اتّباع الرسول بمحبّة الله، إذاً الاتّباع ليس أمراً مجرّداً من العاطفة، بل للعاطفة دورها في هذا الاتّباع، ولا يعني الاتّباع النابع منها تجريد الاتّباع من موضوعيّته، بل لأنّ التأثير في عمليّة الاتّباع حتّى تكون نشاطاً منتجاً يرتبط بالدافع النفسيّ المتمثّل بالمحبّة بما يتجاوز الانفعال العقليّ فقط.

إذاً المشكلة في مفهومَي الاستقلال والاتّباع تنبع من الخلط بين المصداق الصحيح منهما والمصداق الخاطئ، فالاستقلاليّة لا تنافي الاتّباع وكذلك العكس. ولذا لا يكون الافتخار بأحدهما على حساب الآخر صحيحاً إذا كان على إطلاقه.

ومفهوماً الاتّباع والاستقلال كما يرتبطان بحالات الأفراد يرتبطان بواقع المجتمعات، فالمجتمعات المسلمة في عالمنا اليوم يعيش بعضها الاتّباع في الكثير من مفردات حياته، هذا الاتّباع الذي يصوّره لنا الإعلام تقدّماً وتحرّراً وتحضّراً، ويسعى لإضفاء صفات الثناء عليه، معتبراً أنّ امتيازه بصفة الوعي يقوده إلى ذلك، ويؤهّله ليكون متصدّياً لدعوة المجتمعات الأخرى إلى الاحتذاء به، هو من أخطر ما تواجهه مجتمعاتنا المستقلّة حقيقة عن هذا الانجراف الهائل من التبعيّة العمياء.

شعورنا بالخطر على مجتمعاتنا الإسلاميّة يكمن في أنّ هذا الاتّباع بمفهومه المزيَّن

يسري بخفاء وفي مفردات متعدّدة إلى نفوس الأفراد فيجعل منها تابعةً بغير وعي وبغير تفكير.

في المقابل تواجه المجتمعات المستقلّة بصدق عن هذا الاتّباع حرباً من ناحيتين: فمن ناحية تواجه حرباً من الغرب الذي يسعى لتطويع هذه المجتمعات بما يخدم أهدافه وأغراضه ويستلبها شخصيّتها، ومن ناحية أخرى تواجه حرباً من المجتمعات التي أصبحت طيّعةً ولا ترى في المجتمعات المسلمة الأخرى إلّا تخلّفاً ورجعيّةً في رفضها للانصياع والتي تقاوم بشدّة محاولات الهيمنة عليها.

إنّ وظيفة المجتمعات المستقلّة أن تتّجه لبناء ذاتها بالتأسيس الصحيح لمفهوم الاتّباع لكي تجرّده من لبوس القشريّة والجمود، إلى عالم الفعاليّة والنشاط لتُثبت بصدق أنّ الاتّباع الحقّ ميزة تؤهّلها لتكون رائدةً في التغيير المواكب لتطوّر المجتمع البشريّ بشكلٍ عامّ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

السيّد عليّ عبّاس الموسويّ



تأثير دلالات الألفاظ اللغويّة في بناء المذاهب الكلامية

محمد أيت حمو(*)

«لا يمتنع في اللفظة أن يختلف فيها اصطلاح المتكلمين، فيكون كلُّ فريقٍ منهم يستعملها على وجه لأغراض لهم ومذاهب»، القاضي عبد الجبّار. (المغني، ج١٤، ص. ١٩٩). «إنّما منشأ الإشكال التخاوض في هذه الأمور بدون التوافق على حدودٍ معلومةٍ لمقاصد العبارات. فيُطلِقُ المطلِقُ عبارة لمعنى يقصده، والخصم يفهم منه معنىً آخر يستبدّ هو بالتعبير عنه، فيصير به النزاع ناشباً قائماً لا ينفصل أبد الدهر». (الغزالي، شفاء الغليل، ص. ٥٨٨-٥٨٩). قد لا يختلف اثنان في أنّه من العواصة بمكان رصد الدلالات المتداولة بين النظّار المتكلّمين. ومع ذلك، فليس للباحث في علم الكلام ندحة عن الخوض في المفاهيم، لأنّ الخوض فيها وإن كان صعباً وعويصاً هو الأساس للحديث في الأنساق الكلاميّة، ويمكّننا من مفاتيح فهم الإشكالات.

صحيح أنّ الخلاف الكلاميّ ينسج لحمته، من السياسيّ والاجتماعيّ واللغويّ، لكن صحيح أيضاً أنّ الباحثين في أصول الدين طالما أغبنوا البعد اللغويّ حقّه من الدراسة والرصد والتفكيك، وكأنّ المصطلح اللغويّ لم يُصب قدراً - يزيد أو ينقص - من الماء في طاحونة الاختلاف بين المتكلّمين[1].

---

* أستاذ الفلسفة في كليّة الآداب في فاس، من المغرب.

إنّ مبحث الدلالة هو صلب الإشكالات الكلاميّة والفلسفيّة، إذ يستحيل أن نقارب إشكالا كلاميّاً أو فلسفيّاً، ما لم نلج إليه من البوّابة الحقيقيّة لذلك، وهي الدلالة. ذلك «**أنّ فعل البناء الكلاميّ أو الفلسفيّ هو أساسا فعل الدلالة، بمعنى أنّ النشاط النظريّ هو في جوهره ابتكار للدلالة أو تعديل لها أو إعادة بنائها أو تشويهها**»[٢]. بل يمكن القول، وبدون خشية السقوط في المبالغة، أنّ حاجة النصّ الكلاميّ إلى مبحث الدلالة أكثر إلحاحاً وأهميّةً من حاجة النصّ الفلسفيّ، بالرغم من تسليمنا باشتراكهما معاً في هذا الجانب. فالوزن الثقيل للدلالة في المؤلّفات الأصوليّة يعبّر عن نفسه بقوّة من خلال الكثير من النصوص والعبارات. وإذا شئنا أن نمثّل لذلك، فلنستمع إلى كلام القاضي عبد الجبّار عن حقيقة الترك مثلاً، حيث يقول: «**فذكر (الشيخ أبو إسحاق) أنّ استعمال الترك والمتروك في الوجه الذي بيّناه اصطلاح من المتكلّمين لا محالة، وليس باصطلاح جميعهم، لكنّه اصطلاح أصحابنا البصريّين، لأنّهم بيّنوا الكلام في ذلك، وذكروا شرائطه. ولا يمتنع في اللفظة أن يختلف فيها اصطلاح المتكلّمين، فيكون كلّ فريق منهم يستعملها على وجه لأغراض لهم ومذاهب**»[٣]. ولا يحيد الغزالي بدوره عن هذا التحقيق والتدقيق في معاني الألفاظ، فلولا الدلالة التي فصّلها للألفاظ، لما تسنّى له أن يخاصم ويبدع وينتقد المعتزلة والفلاسفة. فعدم تحديد دلالة الألفاظ هو مكمن اللّبس والالتباس، ولذلك يقول مثلاً: «**وجملة هذه الدعاوى تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح، ولقد خاض الخائضون فيه، وطوّلوا القول في أنّ العقل، هل يحسّن ويقبّح؟ وهل يوجب؟ وإنّما كثر الخبط لأنّهم لم يحصّلوا معنى هذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها، وكيف تخاطب خصمان في أنّ العقل واجب، وهما بعد لم يفهما معنى الواجب؟ فهما محصّلاً متّفقان عليه بينهما. فلنقدّم البحث عن الاصطلاحات**»[٤]. ويقول أيضا: «**وغرضنا من هذه الترديدات الكشف عن حاصل ما ترجع إليه هذه الألفاظ، وبعد الإيضاح لا حرج في الاصطلاح، وإنّما**

منشأ الإشكال التخاوض في هذه الأمور، دون التوافق على حدود معلومة لمقاصد العبارات. فيُطلق المطلقُ عبارةً لمعنى يقصده، والخصم يفهم منه معنى آخر يستبدّ هو بالتعبير عنه، فيصير به النزاع ناشباً قائماً لا ينفصل أبد الدهر»[٥].

إنّ اختلاف المذاهب الكلاميّة يؤول في جزءٍ كبيرٍ منه، إلى اختلاف دلالة الألفاظ التي تؤلّف لحمة هذه المذاهب. وللتدليل على ذلك سنأخذ لفظة «العدل»، لنرى كيف تختلف دلالتها بين المعتزلة والأشاعرة في هذا التعريف الذي يُفصح عن هذا الاختلاف كلَّ الإفصاح: «**وأمّا العدل فعلى مذهب أهل السنّة أنّ الله تعالى عدل في أفعاله، بمعنى أنّه متصرّفٌ في ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. فالعدل: وضع الشيء موضعه، وهو التصرّف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم. والظلم بضدّه، فلا يتصوَّر منه جور في الحكم وظلمٌ في التصرّف. وعلى مذهب أهل الاعتزال: العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة»**[٦]. ولا يخفى على الفطن الأريب أنّ الاستنتاجات التي يمكننا الظفر بها من خلال هذا النصّ، هي أنّ حدود المتكلّمين لألفاظهم، تختلف فيما بينهم. فهي دلالات تكسبها الألفاظ. فالمعتزلة والأشاعرة يجعلان مفهوم العدل في دلالته يستقيم لخدمة أطروحة العدل الإلهيّ كما يفهمه كلُّ واحدٍ منهما. ولذلك نجد الأشاعرة يقولون بأنّ العدل هو (أ)، والمعتزلة يقولون بأنّ العدلَ هو (ب). وإنّ دلَّ هذا على شيء، فإنّما يدلّ على أنّ تعريف المعتزلة للعدل يخضع لتصوّرٍ معيّنٍ لهم، لا يتوافق وإخراج الأطروحة الأشعريّة التي تصادر على إطلاقيّة المشيئة الإلهيّة. والعكس صحيح بالنسبة إلى التعريف الأشعريّ الذي لا يُستساغ بدوره على أصول العدليّة، ولا يمكن أن يُقبل، لأنّه رهين بأصول أشعريّة. فلفظة العدل هي لفظة واحدة، لكنّها تُعرَّف بتعريفات مختلفة: أشعريّة، إعتزاليّة، إلخ. ولا غرابة في ذلك ما دام أنّ أغلب الألفاظ التي تُبنَى بها المذاهب الكلاميّة، تُطلق بدلالات مختلفة بين الفرق الكلاميّة. وما قلناه هنا عن مفهوم العدل، ينطبق بالتمام والكمال على كافّة المفاهيم الأخرى في علم الكلام، مثل: الواحد، التماثل، الاختلاف،

التغاير، الجوهر، العَرَض، القِدَم، الحدوث، الكسب... فالتزام تعريف من التعاريف الجمّة لهذه المفاهيم أو لغيرها، ينعكس انعكاساً آليا على بناء المذاهب. بل والأكثر من هذا كلّه، فإنّ التخريجات لا تختلف فقط بين الأشاعرة والمعتزلة، بل وتختلف كذلك بين قطب أشعريٍّ متقدِّم وآخر متأخِّر! (دلالة مفهوم الكسب كمثال). وهل نحتاج هنا إلى ذكر تأرجح مفهوم الكسب بين الجبر والاختيار، ولربّ سائل يقول: ما الذي نقل مفهوم الكسب من اللون الأسود ودلالة الجبر إلى اللون الأبيض ودلالة الاختيار؟ والجواب عن ذلك هو الأخذ والردّ، والإدبار والإقبال، أو على الأصحّ: المأزق. فاللفظ الواحد يُطلق بأكثر من دلالة، مثل: لفظة العين التي قد تعني الجاسوس، أو الماء، أو التبر، أو اللجين... وقد حاول محمّد المصباحيّ أن يضع يدنا على أهميّة مبحث الدلالة عندما ارتأى «أنّ تعاملنا مع تاريخ الفكر، وخصوصاً العربيّ الإسلاميّ منه، جعلنا نلاحظ أنّ انطلاقة شرارة تأسيس المذهب أو الافتراق عنه لبناء مذاهب مضادّة، تكون في الغالب هي الدلالة. غير أنّ ذلك لا يتمّ إلّا عندما تتّخذ الدلالة طابع الالتباس، وذلك حينما يُطلق نفس الإسم للتعبير عن حقيقتين متناظرتين أونطولوجياً. ولا يلبث هذا اللّبس أن يتحوّل إلى إشكال عندما تتدخّل آليات التنظير، وذلك عندما يُصاغ اللّبس على نحو يتراوح فيه بين حلّين كلاهما يؤدّي إلى إلزامات أو محالات عسيرة الإرتفاع. غير أنّه للخروج من الإشكال وبناء المذهب الفكريّ الخاص، يتمّ اللجوء من جديد إلى استعمال أداة دلالة الأسماء. وهكذا كانت الدلالة هي علّة اللبس والإشكال، وستكون هي أيضاً أداة الخروج منها»[٧]. ولا يخفى على ذوي الألباب أنّ عمل المتكلّم في حدوده يختلف عن اللغويّ: لأنّ غاية المرام بالحدود هي إعطاء دلالة للفظ يرفع اللّبس ويقرّب الفهم، فنظريّة الحدّ الكلاميّة لا يُعتمد فيها على القواميس، ومعاني المعاجم. وقد قسّم محمّد المصباحيّ الدلالة إلى قسمين، منفصلة ومتّصلة. فالدلالة المنفصلة يحدّها بـ«تلك التي تحيل إلى حقيقتين متقابلتين أونطولوجياً ودلالياً، بحيث لا يمكن إقامة درجات بينهما تنضوي بعضها تحت لواء البعض

الآخر... وينضوي ضمن هذه الدلالة كلّ من موقفَي التأويل والاشتراك في الإسم، في مقابل التفسير الحرفي أو التفسير المشكّك»[٨]. ويرى بُعيد ذلك، أنّ البون الموجود بين موقف التأويل وموقف الاشتراك يتمثّل في: «**أنّ الأوّل يقول بحقيقتين منفصلتين بدلالة واحدة تنشطر إلى صنفين: الأولى حقيقيّة والأخرى مجازيّة، في حين يقول موقف الاشتراك بنفس الحقيقتين المنفصلتين، لكن بدلالتين منفصلتين لنفس الإسم. فلله يد، لكن لا كالأيدي عند الأشاعرة، بينما قد تعني اليد عند المعتزلة العناية أو الرحمة»**[٩]. ويتابع المؤلّف بُعيد أسطر، قائلاً: «**ينطلق أصحاب التأويل، أي المعتزلة، من الدلالة الأقلّ امتلاء إلى الدلالة الأكثر امتلاء، ممّا يضطرّها إلى أن تؤوّل، أي أن تجعل الدلالة الأدنى مجازا حتّى تغدو في مستوى الدلالة الأعلى بالمعنى الذي أعطيناه للمجاز، وهو التعطيل لا المدّ أو النقل. أمّا أصحاب الاشتراك، ومن بينهم الأشاعرة، فلأنّهم ينطلقون من الدلالة الأعلى إلى الدلالة الأدنى، فإنّهم لا يجدون أنفسهم في حاجة إلى التأويل، بل فقط إلى القول بالاشتراك. إذاً حتّى الموقع من الدلالة يؤثّر في سير عمليّة اختيار استعمالها لتشكيل المذهب»**[١٠].

إنّ السؤال الشائك الذي قد يُثار في خضمّ خوضنا في أهميّة الجانب اللغويّ في علم الكلام، هو الاتي: هل دلالة الألفاظ هي التي تؤثّر في بناء المذاهب الكلاميّة؟ أم أنّ العكس هو الصحيح، بمعنى أنّ المذاهب الكلاميّة هي التي تعود على تلك الألفاظ بالحدّ؟ أم أنّ الأصحّ هو أنّ هناك نوعاً من الدور والجدل، وبالتالي نقول بتأثير الألفاظ في المذاهب وتأثّرها بها؟ قد يكون الرأي الأخير القائل بـ«الجدل» هو الأصوب. وقد أجاب المصباحيّ عن تساؤلاتنا السابقة التي أثارها بصيغته الخاصّة، قائلاً: «**إنّه ممّا لا شكّ فيه أنّه لو كان المذهب هو الذي يقود إلى الدلالة، لكان كلُّ مفكّر جاهزاً مذهبيّاً على نحو مسبَق. أي يملك تصوّراً لفكره منذ البداية، وهذا أمر بعيد الاحتمال: لأنّ المفكّر الحقّ هو الذي يكون في بحثٍ مستمرّ عن هويّة فكره، هذه الهويّة التي لا تتحقّق إلّا عبر التعدّد والتجاوز، وذلك من خلال الدلالة وبالدلالة»**[١١]. ومن أجل مزيد

بيان، في مسألة تأثير المفاهيم اللغويّة في بناء الأنساق الكلامية، عقدنا العزم على إثارة مسألة مهمّة في علم الكلام، ونروم بذلك دور الأسس الإيبيستيمولوجيّة والأونطولوجيّة، هذه الأسس التي لها باع طويل في بلورة المذاهب الكلاميّة، وتعدّ من أعوص المسائل التي تؤسّس هذا المذهب أو ذاك. وسوف نحاول في هذه العجالة، أن نتعرّض للأساس المعرفيّ الأونطولوجيّ لدى المعتزلة، وندرسه عن كثب، لنعرف من أيّ معدنٍ ينسج لحمته، ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى الأشاعرة لنقوم بعين ما قمنا به مع المعتزلة.

أوّلاً: الأساس المعرفيّ والأونطولوجيّ لدى المعتزلة

إنّ الأوصاف التي تُطلق على الله تعالى لدى بعض المعتزلة، لها وظيفة تواصليّة وإشاريّة. ولعلّ مصادرة المعتزلة على أنّ الأسماء مواضعة ومواطأة وموافقة، هي التي حدَت بهم إلى الدّفاع عن الوظيفة التواصليّة والإشاريّة للأسماء. يقول القاضي عبد الجبّار: «**وقد قال شيخنا أبو هاشم: إذا ثبت أنّه يحسن من العاقل أن يُشير إلى ما علمه ليعرف به حاله، لم يمتنع أن يعبّر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله. قال: ويدلّ على ذلك أنّ هذه الأسماء، إنمّا احتيج إليها ليقع بها التعريف، ويصحّ بها الإخبار عند غيبة المسمَّيات؛ لأنّ الإشارة تتعذّر إليه والحال هذه. فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور. فكما تحسن الإشارة إذا حضر المشار إليه، لوقوع الفائدة به للمشير والمشار إليه، فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمّى، أو لكون المسمّى ممّا لا يظهر للحواسّ، لأنّ ذلك في أنّ الإشارة لا تصحّ إليه على كلّ وجه، بمنزلة المشاهد إذا غاب**»[12]. ولا يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل، أنّ أهل العدل والتوحيد لا يعيرون للإذن السمعيّ، أثناء الحديث عن المواضعة، أدنى اكتراث، فحسن المواضعة في غنى عنه، «**فلو كانت التسمية قبيحة منّا قبل الإذن، لكانت قبيحة وإن أذنَ فيها**»[13]. والسؤال الجدير بالإثارة في هذا الموضع وهو بيت القصيد لنا ولما نروم الإبانة عنه، يتعلّق بحسن إجراء الأسماء والأوصاف على الله تعالى أو قبحها. فهل

القاعدة التي تأمّلناها سابقاً بصدد الأسماء تنطبق على الله عزّ وجل؟ أم أنّه سبحانه يندّ عنها؟ يجيب قاضي القضاة: «**إعلم أنّ جميع ما ذكرناه في الدلالة على حسن إجراء الأسماء على المسمّيات من غير إذن، يدلّ على حسن إجرائها على القديم، تعالى ذكره، من غير إذن، لأنّا إذا علمناه بالعقل، وعلمنا ما يستحقّه من الأوصاف، وعلمناه فاعلاً لما أحدثه، لم يمتنع أن تجري عليه من الأسماء، ما يفيد ما هو عليه في ذاته، وما أوجده من فعله**»(١٤).

واضح إذاً، بما لا مراء فيه ولا مزيد عليه، أنّ ما قلناه آنفا بصدد إجراء الأسماء على المسمّيات، ينطبق بالتمام والكمال على الله تعالى، والمعيار الحاسم الوحيد والأوحد في هذا الصدد، هو العقل وليس النقل، وهذه هي الخاصّيّة الأهمّ التي تفصل أهل العدل والتوحيد عن أهل السنّة والجماعة. والخلاصة التي يخلص إليها القاضي عبد الجبّار، هي «**أنّه يجوز أن يسمّى تعالى بأسماء يستحقّها، ويختصّ بها من غير إذن، نحو الوصف له، بأنّه قديم أو منشئ مقدّر محيي، إلى ما شاكله**»(١٥). وقد استشهد متكلّمنا المعتزليّ الأعظم في هذا الصدد كعادته بأقوال شيوخه المعتزلة، حيث أورد قول الجبّائيّ كما يلي: «**وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله، أنّه جلّ وعزّ، إذا علم أنّه قديم عالم قادر، وعلم أنّ أهل اللغة، قد وضعوا هذه الأسماء لتفيد هذه الأحوال، وجب حسن إجرائها عليه**»(١٦). ويخبرنا الفقيه الظاهريّ الأندلسيّ أنّ أبا علي الجبّائيّ كان يقول: «**إنّ الله تعالى خالق الحبَل والولد، فكلّ من فعل شيئاً فهو منسوب إليه، فالله تعالى هو مُحبل، وهو أحبل مريم بنت عمران**»(١٧). فأهل العدل والتوحيد جعلوا من البراهين العقليّة معول هدم وتخريب للحدود والفواصل بين الشاهد والغائب، في ما يتعلّق بفائدة إطلاق الأسماء. وتصدّوا بالدحض والتفنيد لأقوال الطرف المناوئ الذي يزعم بأنّ المساواة في الأسماء، يمكن أن توقعنا في مثلبة التشبيه؛ لأنّها مزاعم خاطئة ومتهافتة وأوهى من خيط العنكبوت، فهي لا تصمد ولو للحظة أو برهة أمام الإنتقادات

الاعتزاليّة، ذلك أنّ الدلائل قد دلّت على أنّ التشبيه لا يجب إلّا في حالة واحدة ووحيدة، وهي الاشتراك في صفة من صفات النفس، لا غير. ولذلك فليس عيباً أن يحتكم المعتزلة في إطلاق الأسماء والأوصاف إلى مقياس العقل، وما تفيده هذه الأسماء من حقائق ومعان. يقول صاحب «المغني»: «على أنّ من حقّ الإسم، إذا أفاد في اللغة بعض الأمور، أن يطّرد فيه ولا يقع فيه اختصاص، وإلّا انتقض قصدهم بالمواضعة، وذلك يوجب متى علم أنّه يصح منه الفعل، أن يوصف بأنّه قادر. ومتى علم عالماً حيّاً، أن يوصف بذلك، ومتى فعل الإحسان، أن يوصف بأنّه محسن، ولا ينتظر في ذلك أجمع ورود الإذن والسمع»[١٨]. ولا تخطئ العين الفاحصة كون بعض المعتزلة، يجعلون الفعل معياراً في التسمية، كما فعل الجبّائي الذي لم يتردّد في تسمية الله بـ«مُحبل النساء»... وهكذا دواليك[١٩]. يقول ميشيل آلار: «المشكل الثاني الذي تعرّض له المتكلّمون المعتزلة، وخاصّة من طرف الجبّائيّ، في موضوع الصفات الإلهيّة، هو معناها على مستوى اللغة. إلى أيّ حدّ يمكن الاعتماد على الأسماء التي تُشير إلى الصفات للحصول على معرفة حقيقيّة عن الله؟ هل هناك في الله شيء يشبه ما يعنيه هذا الاسم أو ذاك؟ إلى أيّ حد أيضاً تُبيّن هذه الأسماء تماسكها مع باقي اللغة الإنسانيّة؟ كلّ هذه التساؤلات التي هي، نهائياً، بحث في مفهوم الوحي الذي يتضمّن في المنظور الإسلاميّ، لغةً وسائطيّةً بين الله والبشر»[٢٠].

إنّ الجبّائيّ لا يحتكم في اشتقاق الأسماء وإطلاقها، إلّا إلى قاعدة القياس. فهو لا يعير أدنى اكتراث للسمع أو الإذن الشرعيّ. يقول البغداديّ: «إنّ الجبّائيّ زعم أنّ أسماء الله تعالى جارية على القياس، وأجاز اشتقاقَ اسم له من كلّ فعل فعله. وألزمه شيخنا أبو الحسن رحمه الله أن يسمّيه بمُحبّل للنساء، لأنّه خالق الحَبَل فيهن، فالتزم ذلك، فقال له: بدعتك هذه أشنع من ضلالة النصارى في تسمية الله أباً لعيسى، مع امتناعهم من القول بأنّه محبل مريم»[٢١]. وبذلك يتبيّن لنا أنّ الجبّائيّ

أثناء تسميته الله عزّ وجل، يجعل كلمة العقل فوق كلمة النقل، مستبعداً الكثير من الأسماء التي تشير إلى الله المتضمّنة في القرآن[٢٢].

يتحدَّث الأشعريّ في كتابه الشامخ «**مقالات الإسلاميّين**» بدقّة وأمانة عن اختلاف أنظار المتكلمين بصدد كلّ شاذّة وفاذّة، ودقيق وجليل، مخصّصاً بعض الصفحات للحديث عن معنى أنّ الله عالم، نورد منها هذا النص: «**وكان يزعم (يروم الجبّائيّ)، أنّ العقل إذا دلَّ على أنَّ الباريْ عالم، فواجبٌ أن نسمّيه عالماً، وإن لم يسمّ نفسه بذلك إذا دلّ العقل على المعنى. وكذلك في سائر الأسماء، وأنّ أسماء الباريْ لا يجوز أن تكون على التلقيب له. وخالفه «البغداديّون»، فزعموا أنّه لا يجوز أن نسمّي الله عزّ وجلّ باسم قد دلّ العقل على صحّة معناه، إلّا أن يسمّي نفسه بذلك. وزعموا أنّ معنى عالم، معنى عارف. ولكن نسمّيه عالماً لأنّه سمّى نفسه (به)، ولا نسمّيه عارفاً. وكذلك القول، فاهم وعاقل، معناه عالم ولا نسميه به. وكذلك معنى يغضب، معنى يغتاظ، ولا يقال يغتاظ. وكذلك قديم وعتيق، معناهما واحد. وزعم «الصالحيّ» أنّه جائز أن يسمّي الله سبحانه نفسه... إنساناً... واللغة على ما هي عليه اليوم. ويجوز أن يسمّى الباريْ على طريق التلقيب بهذه الأسماء. وأبى الناس جميعاً هذا**»[٢٣].

هكذا نلاحظ، أنّ أهل العدل والتوحيد يذهبون مذاهب شتّى في ما يتعلّق بقولهم إنّ الله عالم. فهناك من قال، كعبّاد بن سليمان: لا أقول: الله عالمٌ، ولا إنّ الله غير عالم. يقول صاحب «الإبانة»: «**وكان إذا قيل له (يقصد عباد بن سليمان): أتقولون إنّ الله عالمٌ؟ قال: خطأ أن يقال له علم، وإنّه ذو علم، وإنّه عالم بعلم. فإذا قيل له: تقول: إنّه لا علم له؟ قال: خطأ أن يقال لا علم له. وكذلك في سائر ما سُمّي به الباريْ**»[٢٤]. وفي السياق نفسه، يقول صاحب «اللمع»، وهو يذكر اختلاف المعتزلة: «**والفرقة الرابعة منهم، يزعمون أنّه لا يقال لله علم، ولا يقال قدرة، ولا يقال سمع،**

ولا بصر، ولا يقال لا علم له، و(لا)قدرة له. وكذلك قالوا في سائر صفات النفس، والقائل بهذه المقالة «العبّاديّة» أصحاب «عبّاد بن سليمان»[٢٥].

إنّ ما يحرص عليه المعتزلة، أثناء إجراء الأسماء في الشاهد والغائب، هو تلافي الإبهام، لأنّه يمنع من إطلاق الأسماء. «ولذلك قال شيخنا أبو هاشم: إنّه جلّ وعزّ، وإن كان قد فعل الأدلّة، فإنّه لا يوصف بأنّه دليل على الإطلاق، لما فيه من الإبهام، وإن كان شيخنا أبو علي رحمه الله، أجاز إطلاقه»[٢٦]. فالقاضي عبد الجبار يعلّمنا في كتابه الأشهر «المغني» أنّ الألفاظ، يجب أن تُعقَل معانيها في الشاهد، قبل أن تجري على عالم الغيب، قائلا: «فيجب متى أردنا التكلّم بلغة مخصوصة، أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثمّ ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائدة، نجري عليه الاسم في الغائب»[٢٧]. وقد استثنى متكلّمنا المعتزليّ الأعظم، المجاز من القاعدة التي وضعها للشاهد والغائب فيما يتعلّق بإجراء الأسماء، لأنّ المجاز لا يُقاس على الله عزّ وجل، كما أنّ قاضي القضاة ارتأى أنّه لا يحسن إجراء الألقاب المحضة التي لا تجري مجرى المفيد في المسمّى، على الله تعالى، قائلا: «فأمّا الألقاب المحضة، فاستعمالها فيه لا يحسن عقلا، إلاّ أن يُرِد التقييد به. وذلك نحو زيد وعمر، إلى ما شاكله... لأنّه يقع موقع الإشارة. فكما أنّ الإشارة تعرف، ولا تفيد في المشار إليه حالا وصفة، فكذلك ما أقيم مقامها»[٢٨].

لقد ذهب فريق من المعتزلة إلى القول، بأنّني عندما أقول الله عالم، فإنّني أقول الله الله، وانطلاقاً من هذا الأساس، وما سبق أن أوردناه، نفهم لماذا يجعل هؤلاء الأوصاف عين الذات (وجهين لعملة واحدة). فالله عالم ليس بعلم مستقل، بل بعلم ذاته. والحاصل مما تقدّم، أنّ الأساس الإبيستيمولوجي الذي يعتمده بعض المعتزلة، يتمثل في كون غاية المرام من الألفاظ هي أن نتمكّن من أن نتكلّم عن الله. ومن هنا، فمشروعيّتها إشاريّة وتواصليّة، وليست دلاليّة أو تعريفيّة، كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان.

ثانياً: الأساس المعرفي الأونطولوجي لدى الأشاعرة

إنّ نقطة الانطلاق الإجباريّة لدى الأشاعرة، هي مصادرتهم على أنّ الأسماء حين إطلاقها تُصيب حقائق. وهذا ما وضع عليه ميشيل آلار أصبعه عندما أومأ إلى أنّ استدلالات الأشعريّ، لا تخلص إلّا إلى «**بيان أنَ الكلام على الله، كلام حقيقيٌ يشير إلى جواهر صعبة التعريف، لكنّها حقيقيّة، وهنا يكمن اختلاف الأسماء والصفات الإلهيَة عن أسماء وصفات الموجودات المخلوقة**»[٢٩]. فعندما نقول، تمثيلاً لا حصراً، بأنّ الله قادر، فإنّ لفظ قدرة يصيب في الذات الإلهيّة حقيقةً ما. ولذلك نجد «**الأشعريَ يقرّر في الواقع، أنَ مركز الإهتمام بالنسبة له، ليس هو اللغة التي تشير إلى الخاصيّات، بل الخاصيّات المستهدفة باللغة**»[٣٠]. فألفاظنا ليست مجرّد ألفاظ. وبعبارة أدقّ: إنّها تعني حقائق في الوجود، كما سلفت الإيماءة. وهذه هي العلّة التي جعلت الصفات أعياناً زائدة عن الذات لدى الأشاعرة، وليست مجرّد عين الذات كما ارتأى المعتزلة. يقول صاحب «التمهيد» في هذا الخصمّ: «**واختلف الناس في الاسم: هل هو المسمَى نفسه، أو صفة توجد به، أو قول غير المسمَى. والذي يذهب إليه أهل الحقّ، أنَ الاسم هو المسمَى نفسه، أو صفة متعلّقة به، وأنّه غير التسمية. وزعمت المعتزلة، مع سائر من وافقها...، أنَ الاسم غير المسمَى، وأنّه قول المسمّي، وتسميته لما سمّاه**»[٣١].

لقد أنحى الأشاعرة باللائمة على أهل العدل والتوحيد، لأنّ أسماء الله تعالى وأوصافه لا تُطلق بالاعتماد على قاعدة القياس، ومعيار العقل، بل بالرجوع إلى الوحي القرآني والسنة والإجماع. يقول صاحب «أصول الدين»: «**وقالوا (أي أهل السنّة والجماعة) في الركن الخامس وهو الكلام في أسماء الله تعالى وأوصافه إنَ مأخذ أسماء الله تعالى، التوفيق عليها: إمّا بالقرآن، وإمّا بالسنّة الصحيحة، وإمّا بإجماع الأمّة عليه. ولا يجوز إطلاق اسم عليه من طريق القياس. وهذا خلاف قول المعتزلة البصريّة في إجازتها إطلاق الأسماء عليه بالقياس. وقد أفرط الجبّائيّ في هذا الباب، حتّى سمّى الله مطيعاً لعبده، إذا أعطاه مراده، وسمّاه مُحبِلا للنساء، إذا خلق فيهن الحبَل،**

وضلّلته الأمّة في هذه الجسارة التي تورثه الخسارة»[٣٢]. فالأشاعرة عندما يقولون: الواحد، أو القادر... فإنّ الأسماء لديهم تصيب مسمّيات، وليس لتسمياتنا لدى هؤلاء مجرّد دور تواصليّ. يقول صاحب «الشامل»: «التسمية ترجع عند أهل الحقّ، إلى لفظ المسمّى الدالّ على الاسم، والاسم لا يرجع إلى لفظه، بل هو مدلول التسمية. فإذا قال قائل: زيد، كان قوله تسمية، وكان المفهوم منه اسماً، والاسم هو المسمّى في هذه الحالة. والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم. فالوصف قول الواصف، والصفة مدلول الوصف. ثمّ قد يرد الاسم، والمراد به التسمية، وقد ترد الصفة، والمراد بها الوصف. ولا يبلغ الكلام في ذلك مبلغ القطع»[٣٣]. ويردف بُعيد هذا النصّ أيضاً: «قسّم شيخنا، رضي الله عنه، أسماء الربّ سبحانه وتعالى، ثلاثة أقسام: وقال من أسمائه ما نقول إنّه هو هو، وهو كلُّ ما دلّت التسمية به على وجوده. ومن أسمائه ما نقول إنّه غيره، وهو كلُّ ما دلّت التسمية به على فعل الخالق والرازق. ومن أسمائه ما لا يقال إنّه هو، ولا يقال إنّه غيره، وهو كلُّ ما دلّت التسمية به على صفة قديمة، كالعالم والقادر. وذكر بعض أئمتنا أنّ كلّ اسم هو المسمّى بعينه، وصار إلى أنّ الربّ سبحانه وتعالى إذا سمّيَ خالقاً، فالخالق هو الاسم، وهو الربّ تعالى. وليس الخالق اسماً للخلق، ولا الخلق اسماً للخالق، وطرد ذلك في جميع الأقسام. والمرتضى عندنا طريقة شيخنا (ض)، فإنّ الأسماء تتنزّل منزلة الصفات. فإذا أطلق ولم تقتض نفياً حُملت على ثبوتٍ متحقّق. فإذا قلنا الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوت وهو الخلق. وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحقّقة إلى الذات. فلا يدلّ الخالق إلّا على إثبات الخلق، ولذلك قال أئمتنا: لا يتّصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقاً، إذ لا خلق في الأزل. ولو وصف بذلك على معنى أنّه قادر، كان تجوّزاً. فخرج من ذلك أنّ العلم والقدرة كما كانا صفتين، فكذلك هما اسمان. والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في إطلاق لفظ، ومنع إطلاقه. ثمّ جميع أسماء

الربّ سبحانه، تنقسم إلى ما يدلّ على الذّات، أو يدلّ على الصفات القديمة، وإلى ما يدلّ على الأفعال أو يدلّ على النفي فيما يتقدّس الباري سبحانه عنه»[٣٤].

إنّ إطلاق الأسماء على الله ينِدّ عن «إمبرياليّة العقل»، ويربأ بقوالب القياس، وهلهلة التقدير. فلا ضامن إلّا القرآن والسنّة والإجماع. يقول ميشيل آلار بعد استشهاده بنصّ للأشعريّ: «اللغة المستعملة للحديث عن الله، يجب أن تُضمَن على الأقلّ من طرف إحدى السلطات الثلاث في الإيمان الإسلاميّ: القرآن، السنة والإجماع. هكذا، بعد التأكيد على قيمة الاستدلالات النظريّة مبيّناً استعمالاتها حتّى في القرآن، يُثبت الأشعريّ بدقّة حدود حقل عمل العقل. التفكير وإيجاد الدلائل والبرهنة، ليس في استقلال كليّ عن العقل الذي لا يعرف غير قوانين طبيعته. بل داخل معطيات الوحي. بالنسبة إلى الصفات الإلهيّة بوجه خاصّ، كلّ المجهود الفكريّ سيكون عبثاً، إذا مورس على ما ليس مضموناً من طرف سلطة الله، الرسول أو الإجماع»[٣٥]. والحاصل ممّا تقدّم، أنّ الأسماء لدى الأشاعرة، لها ثقل أونطولوجيّ، وتشير إلى حقائق ما. وقصارى القول: أنّ الخوض في الدلالات بين المتكلّمين يمكّننا من الأدوات التي بدونها لن نمتلك ناصية الكلام، فمبحث الدلالة هو أساس قيام الإشكالات وبناء المذاهب على اختلافها في الكلام والفلسفة، فالمفاهيم الكلاميّة لا تُطلق على عواهنها، بل تضبط وتحدّد، وتحضرني هنا قولة الحكيم الصينيّ: «لو ملكت سلطة كبرى، لسخّرتها كلّها لوضع كلّ كلمة في مفهومها الصحيح». كما تحضرني أيضاً قولة القدماء: «البدايات تدلّ على النهايات». فالاختلاف بين المتكلّمين يؤول إلى اختلاف التعاريف والأوليّات والمنطلقات والبدايات، وتبعاً لذلك فالكلام له قاموسه الذي لا مندوحة عن الاختلاف إليه لفكّ مستغلقات الكلام.

الهوامش:

١) ذلك ما يحاول عبد المجيد الصغير الإبانة عنه والتنبيه إليه في مقالته الموسومة بـ(ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي)، مجلة المناظرة، السنة الأولى- العدد الأول، شوال ١٤٠٩، يونيه ١٩٨٩، من الصفحة: ٩٧ إلى الصفحة:١١١.

٢) محمّد المصباحي، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلاميّة، منشورات عكاظ، الطبعة الأولى ١٩٨٨، ص. ٥.

٣) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج١٤، (الأصلح-استحقاق الذم-التوبة)، تحقيق مصطفى السقا، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، المؤسّسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م، ص. ١٩٩.

٤) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، ص. ١٠٢.

٥) أبو حامد الغزالي: «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل»، تحقيق محمّد الكبيسي، منشورات ديوان الأوقاف، مطبعة الإرشاد- بغداد ١٣٩٠هـ-١٩٧١م، ص.٥٨٨ - ٥٨٩. والجدير بالذكر أن كل المتكلمين يطبقون «قاعدة توضيح الحدود» كما يؤكد لنا هذا النص: «و من أبرز ما يجب أن يلتفت إليه الباحث أن إمام الحرمين، كغيره من المفكرين المسلمين، قد طبق قاعدة توضيح الحدود، ببيان مضمونها قبل أن يخوض في موضوعه، وذلك حسما لأي خلاف قد ينتج من غموض مضمون الألفاظ». فوقية حسين محمود، تقديم كتاب الكافية في الجدل، لأبي المعالي الجويني، تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بالقاهرة، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ص. ٢٩.

٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، تحقيق محمّد سيد كيلاني، توزيع دار الجيل ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص.٤٢.

٧) محمّد المصباحي، دلالات وإشكالات، سبق ذكره، ص.٦.

٨) المرجع نفسه، ص. ٧.

٩) المرجع نفسه، ص. ٨.

١٠) المرجع نفسه، ص. ٨-٩.

١١) المرجع نفسه، ص. ١٣.

١٢) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٥، (الفرق غير الإسلاميّة)، تحقيق محمود محمّد الخضيري، مراجعة إبراهيم مذكور بإشراف طه حسين، المؤسّسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص. ١٧٤-١٧٥.

١٣) المصدر نفسه، ص. ١٧٥-١٧٦.

١٤) المصدر نفسه، ص. ١٧٩.

١٥) المصدر نفسه، ص. ١٧٩.

١٦) المصدر نفسه، ص. ١٨٠.

١٧) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥، تحقيق محمّد إبراهيم نصر، عبد الرحمان عميرة، دار الجيل بيروت، ص. ٧٠.

١٨) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٥، سبق ذكره، ص. ١٨٠.

١٩) يحضرني في هذا الصدد نص للحنبلي المتشدد، ابن قيم الجوزية، يقول فيه: «و **هذه المسميات لا تنفك عن لوازم ومعان تنزه تعالى عن الاتصاف بها. وهكذا جميع ما أطلقه على نفسه من صفاته العلي، أكمل معنى ولفظا مما لم يطلقه: فالعليم الخبير أكمل من الفقيه والعارف، والكريم الجواد أكمل من السخي، والخالق البارئ المصور أكمل من الصانع الفاعل، ولهذا لم تجئ هذه في أسمائه الحسنى، والرحيم والرؤوف أكمل من الشفيق... ومن هنا يعلم غلط بعض المتأخرين، وزلقه الفاحش، في اشتقاقه له سبحانه من كل فعل أخبر به عن نفسه اسما مطلقا فأدخله في أسمائه الحسنى ا. فاشتق له اسم الماكر، والخادع، والفاتن، والمضل، والكاتب، ونحوها...**». طريق الهجرتين وباب السعادتين، ضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، ص.٤٨٥-٤٨٦.

20) Michel Allard. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'AL-AŠARI et de ses premiers grands disciples. éditions de l'imprimerie catholique 20 juillet 1965 Beyrouth. p. 119.

٢١) البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، ١٤١١ه ١٩٩٠م، ص. ١٨٣-١٨٤.

٢٢) أنظر:

Michel Allard. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'AL-AŠARI et de ses premiers grands disciples. (précité). p. 128.

٢٣) الأشعري، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، ج٢، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ص.٢٠٧-٢٠٨.

٢٤) المصدر نفسه، ص. ١٨٦.

٢٥) الأشعري، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، ج١، سبق ذكره، ص. ٢٦٥.

٢٦) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٥، سبق ذكره، ص. ١٨٥.

٢٧) المصدر نفسه، ص. ١٨٦.

٢٨) المصدر نفسه، ص. ١٩٨-١٩٩.

29) Michel Allard. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'AL-AŠ'ARI et de ses premiers grands disciples. (précité). p. 198.
30) Ibid. p. 229.

٣١) أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافيّة، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص. ٢٥٨.

٣٢) أبو منصور البغدادي، الفرق بين الفرق، سبق ذكره، ص. ٣٣٧. ويقول في مؤلفه الكلامي الآخر كذلك: «والدليل على المنع من القياس في أسماء الله عزّ وجلّ، أن العبد لا يضع لمولاه اسما كما لا يضع الولد لأبيه اسما، وإنما يضع الأب للولد والسيّد للعبد اسما، ولأن الله تعالى موصوف بأسماء لا يوصف بما في معناه، نحو صفته بأنّه جواد كريم ولا يوصف بأنّه سخي، ويقال إنه قديم ولا يقال عتيق وإن كان ذلك في معنى القديم، ويقال رحيم ولا شفيق، وفي هذا دليل بطلان القياس في أسمائه». البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان الطبعة الثالثة ١٤٠١ه، ١٩٨١م، ص. ١١٦.

٣٣) أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م، ص. ١٣٥.

٣٤) المصدر نفسه، ص. ١٣٧-١٣٨.

35) Michel Allard. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'AL-AŠ'ARI et de ses premiers grands disciples. (précité). p. 228.



الإختلاف الفكريّ بين المسلمين الأوائل خلفيّاته وانعكاساته

مشتاق بن موسى اللواتي(*)

مقدّمة

الاختلاف في جانبٍ منه طبيعيٌّ بين بني البشر بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينيّة والفكريّة والسياسيّة والثقافيّة وغيرها. إذ يرجع إلى تفاوت المدارك والأفهام والطبائع والميول والأذواق. ومن أسبابه التباين في الثقافة والتربية، ومنها التغاير في الاستعدادات والمواهب ومنها الاختلاف في الطبع والمزاج، ومنها التصادم بين المصالح والمنافع الشخصيّة[1]. ومن الطبيعيّ أن ينعكس تفاوت المدارك والأفهام والاستعدادات عند الناس على طرائق التفكير لديهم، وكذا على مستوياته ونتائجه، من حيث الوقوف عند سطوح الأشياء وظواهرها أو التعمّق في سبر الأغوار وتلمّس الحِكَم والمقاصد والغايات. فنجد أحدهم ينحو المنحى الرياضيّ الصارم، والآخر يولّي وجهه شطر الاستقراء والتجريب، وهذا يتّجه صوب المعقول، وذاك يميل نحو المأثور والمنقول، وخامس تراه يحاول التوفيق والمزج بين هذا وذاك وهكذا. ومن ثمَّ فلا يكون مستغرباً أن تتغاير أنظارهم وتختلف نتاجاتهم الفكريّة. وليس معنى ذلك أنّهم واقعون تحت تأثيرات الجبريّة والحتميّة الفكريّة! لأنّنا نلاحظ أنّ الجدال الفكريّ والسجال المعرفيّ متواصل بين بني البشر عبر التاريخ، ونجد أنّ محاكمات الأفكار جارية ومراجعاتها

* باحث من سلطنة عمان.

مستمرة وكتب النقض، ونقض النقض، والتهافت، وتهافت التهافت، والنقد، ونقد النقد متوالية لم تتوقّف عبر التاريخ. بل نجد بعض أهل الفكر يقرّر التحوّل من منهج إلى آخر ومن مدرسةٍ إلى أخرى ومن رأي إلى آخر وهكذا.

اختلافات المسلمين الأوائل

وإذا كان هذا شأن الاختلاف بين بني البشر، فلا غرو إن وقع الاختلاف بين المسلمين في المعارف الفكريّة والكلاميّة والمناهج الاجتهاديّة الفقهيّة والتفسيريّة وفي الممارسات السياسيّة، فهم في ذلك كسائر البشر. وقد اختلف المسلمون الأوائل في بعض المواقف في حياة النبيّ صلى الله صلى الله عليه وآله، كما اختلفوا بعد وفاته صلى الله عليه وآله في أمور عديدة فكريّة وتشريعيّة وسياسيّة وإداريّة وغيرها. وذلك بسبب العوامل العامّة التي تؤدّي إلى الاختلاف بين الناس، إلى جانب بعض العوامل الاجتماعيّة والسياسيّة والتاريخيّة الخاصّة بهم والتي ترجع إلى الأوضاع التاريخيّة والانقسامات السياسيّة والاجتماعيّة والأحلاف والتوازنات القبليّة التي كانت سائدةً قبل الإسلام. هذا مضافاً إلى التحوّلات التي أحدثها الإسلام في الحياة الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة والتي هي الأخرى كانت لها تداعيات على مختلف المستويات والمجالات. فلقد جاء الإسلام كرسالةٍ سماويّة تشتمل على فكر عَقَديّ يُخاطب العقل والقلب، وتشريعات عباديّة واجتماعيّة وسياسيّة ومنظومة قِيميّة وتربويّة، تُعنى بمجموعها بالجسم والروح وتنظِّم شؤون الفرد والمجتمع. واستطاع النبيّ صلى الله عليه وآله خلال فترة وجيزة أن يُحدِثَ تغييرات كبيرة في المسيرة الحياتيّة في ربوع الجزيرة العربيّة، بحيث جعل من قبائلها المتفرِّقة أمّة تنتظم تحت كيانٍ سياسيٍّ موحَّد وفي إقليم جغرافيٍّ معيّن، وتحتكم إلى مرجعيّة الدين وسيادة الشريعة وقيادة النبيّ صلى الله عليه وآله، وبذلك فقد تكاملت أركان تشكيل الدولة طبقاً للفكر السياسيّ والدستوريّ الحديث. ومن الطبيعيِّ أن لا يكون تأثير الدين في الناس على مستوىً واحد. ولا بدّ أن تترك هذه التغييرات انعكاسات وتداعيات متفاوتة

على الأفراد والفئات المجتمعيّة المتعدّدة. وبالفعل كانت هناك فئات لم تتمكن من أن تواكب هذه التحوّلات الفكريّة والاجتماعيّة العميقة، لا سيّما الزعامات والفئات التي فقدت مصالحها ونفوذها وسلطتها من قبيل المنافقين ومن وجدوا أنفسهم مرغمين على مجاراة الأوضاع الجديدة ومسايرتها بالإنضمام إلى الكيان السياسيّ الجديد.

ويتساءل الكاتب المعروف أحمد أمين «**إلى أيّ حدٍ تأثّر العرب بالإسلام؟ وهل امّحت تعاليم الجاهليّة ونزعات الجاهليّة بمجرّد دخولهم في الإسلام؟ ويجيب: الحقّ أنّه ليس كذلك، وتاريخ الأديان والآراء يأبى ذلك كلّ الإباء، فالنزاع بين القديم والجديد قلّ أن يتلاشى بتاتاً، وهذا ما كان بين الجاهليّة والإسلام. فقد كانت النزعات الجاهليّة تظهر من حين إلى حين وتحارب نزعات الإسلام، وظلّ الشأن كذلك أبدا بعيداً**»[٢].

وثمّة حوادث تاريخيّة مهمّة وقعت بين المسلمين الأوائل وفي حياة النبيّ صلى الله عليه وآله تعكس تأثير العوامل السابقة مجتمعةً من تفاوت المدارك وتنوّع الأفهام، وكذا دور البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة في ظهور الاختلافات الفكريّة والسياسيّة بين المسلمين. فقد روى البخاريّ في صحيحه أنّه بعد واقعة الأحزاب قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «**لا يصلّينّ أحد العصر إلّا في بني قريظة**»، **فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلّي حتّى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلّي، لم يُرد منّا ذلك، فذُكر ذلك للنبيّ صلى الله عليه وآله فلم يعنِّف واحداً منهم**»[٣]، وهذه الواقعة تُشير إلى وقوع هذا الاختلاف بين المسلمين الأوائل في فهم تعليمات النبيّ صلى الله عليه وآله، حيث فهمها كلٌّ فريقٍ بحسب مداركه. ويمكن القول إنّ بعضهم وقف عند شكلها وظاهرها الحرفيّ، وبعضهمٍ أخذ بروحها ومقصدها. كما روى المحدِّثون والمؤرّخون في سياق قصّة الإفك، كما عن البخاريّ في صحيحه عن السيّدة عائشة في رواية جاء فيها، أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قام فاستعذر من عبد الله بن أُبّيّ وهو على المنبر، فقال: «**يامعشر المسلمين، من يعذرني من رجل قد بلغني عنه أذاه في أهلي، والله ما علمت**

على أهلي إلّا خيراً، ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عنه إلّا خيراً، وما يدخل على أهلي إلّا معي»، فقام سعد بن معاذ أخو بني الأشهل، فقال: أنا يا رسول الله أعذرك، فإن كان من الأوس ضربت عنقه، وإن كان من إخواننا من الخزرج، أمرتنا ففعلنا أمرك. فقام سعد بن عبادة، سيّد الخزرج، وكان قبل ذلك رجلا صالحاً، ولكن احتملته الحميّة، فقال لسعد بن معاذ، كذبت لعمر الله لا تقتله، ولا تقدر على قتله، ولو كان من رهطك ما أحببت أن يُقتل. فقام أسيد بن حضير، وهو ابن عمّ سعد فقال لسعد بن عبادة، كذبت لعمر الله لنقتلنّه، فإنّك منافق تجادل عن المنافقين. قالت: فثار الحيّان الأوس والخزرج حتّى همّوا أن يقتتلوا، ورسول الله ﷺ قائم على المنبر، فلم يزل رسول الله ﷺ يخفضهم حتّى سكتوا وسكت»[٤]. وفي واقعة أخرى رواها البخاري في صحيحه أيضاً عن جابر بن عبد الله قال: غزونا مع النبيّ ﷺ وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتّى كثروا، وكان من المهاجرين رجل لعاب، فكسع أنصارياً، فغضب الأنصاريّ غضباً شديداً حتّى تداعوا، وقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجريّ: ياللمهاجرين، فخرج النبيّ ﷺ فقال: ما بال دعوى أهل الجاهليّة؟ ولمّا أُخبِرَ بالواقعة، قال: «**دعوها فإنّها خبيثة**»[٥]. وهذه الوقائع وقعت في السنة الخامسة أو السادسة من الهجرة. وهي واضحة في دلالاتها بوجود ترسّبات وبقايا تأثيرات الصراعات التاريخيّة الاجتماعيّة والسياسيّة التي كانت بين الأوس والخزرج قبل الإسلام، وكونها لم تنمح ولم تضمحّل. وإذا تأمّلنا في وصف عائشة لسعد بن عبادة الأنصاري بأنّه كان رجلا صالحاً ولكن احتملته الحميّة أي لقبيلته الخزرج ضد قبيلة الأوس المنافسة للأولى في الجاهليّة. فإنّ هذا التعبير يكشف لنا بأنّ تراكمات الصراعات بين القبيلتين قبل الإسلام كانت باقيةً وحاضرةً لدى بعضهم على الأقلّ. وقد بلغ بهم الحال إلى تبادل أوصاف الكذب والنفاق بل التهديد بقتل من في الطرف الآخر. بل إنّ عائشة وهي راوية الموقف، ذكرت بأنّ الحيَّيْن (الأوس والخزرج) قد ثارا بالفعل وهمّا أن يقتتلا بمحضر النبيّ ﷺ وفي مسجده. ويُلاحظ في الموقف الثاني وهو بين المكيّين المهاجرين

والمدنيّين الأنصار، أنّهما تنادَيا باللقب الجديد الذي اكتسباه في الإسلام، كمظهرٍ من مظاهر العصبيّة الجمعيّة التي تشكَّلت في العهد الإسلاميّ الجديد والتي ربّما تكون قد تموضعت محلّ العصبيّات والأحلاف القديمة أو امتزجت واندمجت معها مولِّدةً تكتُّلاً عصبيّاً جديداً. ولئن استطاع الإسلام أن يخفّف منها ويهذّبها ويسكِّنها، فإنّها ظلَّت كامنةً في النفوس سرعان ما تفجَّرت حين وجِدَ ما يستثيرها ويهيجها. ويلاحظ في الواقعة الأولى أنّ الفئتين كادتا أن تقتتلا وهما في المسجد وأمام محضر النبيّ ﷺ. كما أنّ الواقعة الثانية تشير إلى أنَّ نوعاً من التكتّل الاجتماعيّ والسياسيّ الجديد كان قد تشكَّل بين المهاجرين والأنصار في حياة النبيّ ﷺ وأنّ شكلاً من أشكال العصبيّة قد وجدت فيما بينهما. وهكذا إذا مضينا قُدُماً في متابعة الحوادث التي وقعت فيما بعد، وتحديداً قُبيل وفاة النبيّ ﷺ وبُعَيْدَها، لا سيما المناقشات التي جرت في سقيفة بني ساعدّة، حيث حصل نوع من الاصطفاف بين الأوس والخزرج من جهة، وبين المهاجرين والأنصار من جهة أخرى، وبين أهل البيت عليهم السلام ومؤيّديهم وبين غيرهم من جهة ثالثة وهكذا. والمتتبِّع للنصوص التاريخيّة التي غطّت تلكم الوقائع يجد أنّ جانباً من ترسّبات الصراعات السياسيّة والإجتماعية قبل الإسلام قد انعكست على الجدل الذي جرى في السقيفة بين زعماء الأوس والخزرج وبعض الزعامات القرشيَّة حول مسألة الخلافة. ويلاحظ أنّ بعض المفاهيم القبليّة والعشائريّة السالفة فرضت نفسها بشكلٍ تلقائيٍّ وطبيعيٍّ في تلكم المناقشات. وقد أوردت مصادر التاريخ والحديث تفاصيل وافية عنها، غير أنّنا نكتفي بالإشارة إلى مقتطفات ممّا أورده البخاريّ في صحيحه والطبريّ في تاريخه. فقد روى البخاريّ عن الخليفة عمر أيّام خلافته أنّه بلغه في آخر حجّةٍ حجّها أنّ أحداً من الصحابة قال: لو قد مات عمر بايعت فلاناً، فقرّر أن يُلقي خطبة بالمدينة يوضح فيها مجريات الأمور بعد وفاة النبيّ ﷺ. وممّا قاله فيها:

إنّما كانت بيعة أبي بكر فلتةً وتمّت، ألا وإنّها قد كانت كذلك، ولكنّ الله وقى شرّها...

من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هوولا الذي تابعه، تغرة أن يقتلا. ثمّ قال: وإنّه قد كان من خبرنا حين توفّى الله نبيّه ﷺ أنّ الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدّة، وخالف عليٌّ والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر. ثمّ ذكر ما قاله خطيب الأنصار: أمّا بعد فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام وأنتم معشر المهاجرين رهط، وقد دفّت دافّة من قومكم، فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا. وأشار إلى ما قاله أبو بكر بعد التأكيد على فضل الأنصار: لن يُعرف هذا الأمر إلّا لهذا الحيِّ من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً. فقال قائل من الأنصار: أنا جذيلها المحكّك وعذيقها المرجّب، منّا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش. ثمّ كثر اللغط.. فنزونا على سعد بن عبادة، فقال قائل منهم: قتلتم سعدَ بن عبادة، فقلت: قتل الله سعد بن عبادة(٦).

ويُلاحظ أنّ هذا المشهد الموجز الذي اشتمل على فراغات ملحوظة نتيجة لتصرّف الرواة في متنه، ولكنّه مع ذلك محمَّل بالإشارات الدالّة على النزعات العصبيّة التي تشكّلت بين المسلمين ومثقلٌ بالمخاوف والتهديدات الصريحة والمبطّنة التي تبادلها بعض الزعماء. أمّا الطبريّ فقد أورد تفاصيل ضافية للجدل العنيف الذي دار في السقيفة. فذكر خطبة سعد بن عبادة شيخ الخزرج التي جاء فيها: يا معشر الأنصار، لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلةٍ من العرب، إنّ محمّداً ﷺ لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن... فما آمن به من قومه إلّا رجال قليل... حتّى إذا أراد بكم الفضيلة... فكنتم أشدّ الناس على عدوّه منكم... حتّى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً... ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفّاه الله وهو عنكم راض.. استبدّوا بهذا الأمر لكم دون الناس. وذكر خطبة أبي بكر في السقيفة والتي جاء فيها: إنّ الله بعث محمّداً رسولا إلى خلقه. فعظُمَ على العرب أن يتركوا دين آبائهم، فخصّ الله المهاجرين الأوّلين من قومه بتصديقه... فهم أوّل من عبد الله في الأرض وآمن بالله

وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته وأحقّ الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم ذلك إلّا ظالم. فتكلّم الحبّاب بن المنذر وقال يا معشر الأنصار، املكوا عليكم أمركم، فإنّ الناس في فيئكم وفي ظلّكم ولن يجترئ مجترئ على خلافكم... أنتم أهل العزّ والثروة وأولو العدد والمنعة. فقال عمر: والله لا ترضى العرب أن يؤمّروكم ونبيُّها من غيركم، ولكنّ العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوّة فيهم ووليُّ أمورهم منهم... من ذا ينازعنا سلطان محمّد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته إلّا مدلّ بباطل؟... فردّ الحباب ابن المنذر وقال: يا معشر الأنصار املكوا على أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتموه، فاجلوهم عن هذه البلاد وتولّوا عليهم هذه الأمور، ثمّ قال: أنا جذيلها المحكّك وعذيقها المرجّب. فقال له عمر: إذن يقتلك الله، قال: بل إيّاك يقتل. فقال أبوعبيدة: يامعشر الأنصار، إنّكم أوّل من نصر وآزر فلا تكونوا أوّل من بدّل وغير[٧]. يُذكر أنّ الإمام عليّاً وأهل بيته وجملة من الصحابة لم يشاركوا في اجتماع السقيفة. ولمّا انتهى الإمام عليعليه السلام من تجهيز النبيّصلى الله عليه وآله ودفنه علم بأنباء السقيفة فعلّق على حجج الفريقين بمنطقهم نفسه، فقيل له: إنّ الأنصار قالت: منّا أمير ومنكم أمير. فقال: هلّا احتججتم عليهم بأنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله وصّى بأن يُحسِن إلى محبّهم ويُتجاوزَ عن مسيئهم؟ فقالوا له: وما في ذلك من الحجّة؟ قال: لو كانت الإمامة فيهم لم تكن الوصيّة بهم. وأخبرَ بأنّ قريشاً احتجّت بأنّها شجرة الرسولصلى الله عليه وآله، فقال: احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة[٨]. وأيّاً كان فإنّ الهدف من إيراد جانب من هذه المناقشات الصاخبة ليس هو البحث في كيفيّة نشأة نظام الخلافة في تاريخ المسلمين وما اعتراه من ثغرات، إنّما لكي نضع اليد على طريقة تفكير بعض القيادات من المسلمين الأوائل آنذاك في رسم الأمور العامّة والإشارة إلى طبيعة خلافاتهم وتأثّرها بالترسّبات الثقافيّة والإجتماعيّة والسياسيّة السابقة. فإذا تركنا ما اشتملت عليه الخطب والكلمات من سبق الفريقين إلى الإيمان ودورهما في

النصرة والهجرة، ونظرنا إلى بقيّة مضامين الخطاب الذي ساد في اجتماع السقيفة.

نجد أنّ الخطاب كان مشحوناً بالقِيَم القبليّة والعشائريّة بشكل ملحوظ. فالأنصار وهم أهل المدينة كانوا يعتقدون بأحقيّتهم في تولّي الأمر لأنّهم أهل المدينة الأصليُّون وأصحاب القوّة والثروة فيها. كما أنّ بعض الزعامات المدنيّة كانت تنظر إلى المهاجرين المكيّين على أنّهم رهط وافد من الخارج، ويخشون أن يتأمّروا عليهم ويختزلوهم من أصلهم ولذا هدّدوا بإجلائهم وقتالهم. بينما أكَّدَ فريق المهاجرين المكيّين على انتمائهم إلى قريش وإلى موقعها في القبائل العربيّة وأكّدوا على اشتراكهم مع النبيّ صلى الله عليه وآله في الإنتماء إلى القبيلة نفسها وكونهم أهل النبيّ صلى الله عليه وآله وعشيرته وأنّهم أحقّ بأن تكون فيهم الإمارة كما كانت فيهم النبوّة، الأمر الذي يجعلهم أكثر قبولاً لدى القبائل العربيّة لخلافة النبيّ صلى الله عليه وآله وتولّي أمور المسلمين.

الاختلاف بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله ومصلحة المسلمين

وكيف ما كان فقد ظهرت بعض الحوادث الخلافيّة بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله في بعض القضايا الإداريّة والسياسيّة والتشريعيّة. واستطاع المسلمون تغليب المصالح العامّة عليها وركّزوا اهتمامهم نحو تقوية الكيان السياسيّ للمسلمين واتّجهوا صوب الفتوحات خارج الجزيرة العربيّة. ومعروف بأنّ الإمام عليّاً عليه السلام كان أبرز معارض لِمَا انتهى إليه اجتماع السقيفة، ولكنّه مع ذلك آثر قضيّة حماية الإسلام من أعدائه المتربِّصين به وقدّم وحدة المسلمين على قضيّة أحقيّته بخلافة النبيّ صلى الله عليه وآله. ويذكر البلاذريّ في أنساب الأشراف لمّا ارتدّت العرب مشى عثمان إلى عليّ فقال: يا بن عمّ إنّه لا يخرج أحدٌ إلى قتال هذا العدوّ وأنت لم تبايع. فلم يزل به حتّى مشى إلى أبي بكر فبايعه فسرّ المسلمون وجد الناس في القتال وقطعت البعوث[٩]. وما يهمّنا من كلام البلاذريّ أنّ الإمام عليّاً عليه السلام غلَّب مصلحة المسلمين العامّة على موقفه من النظام السياسيّ الذي انبثق عن اجتماع السقيفة. وقد عبَّر عنه بوضوح فيما نقله المعتزليّ عن الكلبي قوله: «**إنّ الله لمَّا قبض نبيّه استأثرت علينا قريش بالأمر ودفعتنا عن حقٍّ نحن أحقّ به**

من الناس كافّة، فرأيت أنّ الصبر على ذلك أفضل من تفريق كلمة المسلمين وسفك دمائهم»(١٠)، وجاء في كتابه لواليه على مصر: «**فلمّا مضى صلّى الله عليه وآله تنازع المسلمون الأمر بعده، فوالله ما كان يُلقى في رُوعي ولا يخطر ببالي أنّ العرب تزعج هذا الأمر من بعده ﷺ عن أهل بيته، ولا أنّهم منحوه عنّي من بعده فما راعني إلّا انثيال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدي حتّى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمّد ﷺ فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم... فنهضت في تلك الأحداث حتّى زاح الباطل وزهق واطمأن الدين وتنهنه»**(١١)، وقد كان من نتائج الفتوحات أن توسَّعت رقعة الدولة وازدهر اقتصادها وتوالت الخيرات وعمّت الأرزاق على المسلمين. وفي الوقت ذاته كانت الفتوحات سبباً في احتكاك المسلمين بالحضارات والثقافات والفلسفات الأجنبيّة لا سيّما بعد فتح فارس والشام. ومن جهة أخرى، ونتيجةً لنظام التفاضل في العطاء وتوزيع الثروة بين مختلف الفئات المجتمعيّة، الذي اتّبعه الخليفة عمر بن الخطاب، وكذلك بسبب بعض السياسات الإداريّة والماليّة التي اتّبعها الخليفة الثالث عثمان، ظهرت بعض التناقضات الاقتصاديّة والإجتماعيّة ممّا أدّى إلى تكوّن شكل من أشكال الطبقيّة في المجتمع. وكان الخليفة عمر بن الخطاب قد تنبّه لذلك في أواخر أيَّامه، وأزمع على إجراء تعديلٍ في نظام التوزيع، وقال قولته المعروفة: «**لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل لألحقنّ أخرى الناس بأولاهم حتّى يكونوا في العطاء سواء»**(١٢) ومع تجمّع هذه العوامل وتفاعلها مع بعضها مع الزمن وتراكم آثارها وتداعياتها وتعاضدها مع ترسّبات الخلفيّات الاجتماعيّة والسياسيّة السابقة، انتهت إلى تشكّل قوى اجتماعيّة وسياسيّة ذات نزعات واتّجاهات فكريّة وسياسيّة واجتماعيّة متباينة بل ومتصارعة. وكلُّ ذلك أدّى إلى تعمّق الخلافات والصراعات بحيث نشبت ثلاث معارك مسلَّحة بين المسلمين في تلك المرحلة المبكّرة، وذلك خلال ثلاثة عقود من وفاة النبيّ ﷺ. وانتهت حقبة الخلافة الأولى عن مقتل ثلاثة من الخلفاء الأوائل، بل

ويذهب بعض المحدّثين والمؤرِّخين كالسيوطيّ والبخاريّ إلى أنّ الخليفة الأوّل أيضاً رحل عن الدنيا مسموماً[١٣].

وقد حاول مؤرّخ الفرق الشهرستانيّ أن يؤرِّخ لبداية وقوع الاختلاف بين المسلمين الأوائل، فأرجعه إلى أواخر حياة النبيّ صلى الله عليه وآله. وهذا يعني أنّه فطن إلى أنّ تلكم الخلافات لم تكن وليدة ساعة وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله بل كانت لها جذور وقد ظهرت بعض بوادرها في أواخر حياة النبيّ صلى الله عليه وآله. فذكر أنّ أوّل تنازع وقع في مرضه صلى الله عليه وآله فيما رواه الإمام البخاريّ في صحيحه عن ابن عبّاس قال: لمّا اشتدَّ بالنبيّ صلى الله عليه وآله مرضه الذي مات فيه قال: «**ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي**» فقال بعض الحاضرين: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله، وكثر اللغط، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «**قوموا عنّي لا ينبغي عندي التنازع**»[١٤]. وذكر نماذج متنوِّعة من الخلافات منذ أواخر حياة النبيّ صلى الله عليه وآله ومروراً بزمن خلافة أبي بكر إلى زمن خلافة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

ومن الأمثلة التي ذكرها الشهرستانيّ: اختلافهم في تنفيذ جيش أسامة إبّان مرض النبيّ صلى الله عليه وآله وحول موته صلى الله عليه وآله وموضع دفنه وحول خلافته وفي أمر فدك وقتال مانعي الزكاة وحول تنصيص أبي بكر على عمر والخلافات زمن الخليفة عثمان ثمّ في فترة خلافة الإمام عليّ. وقال: «**وأمّا الاختلافات الواقعة في حال مرضه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته بين الصحابة رضي الله عنهم فهي اختلافات اجتهاديّة كما قيل، كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع وإدامة مناهج الدين**»[١٥].

والمتأمّل في الأمثلة الآنفة يُلاحظ أنّ بعضها كانت دينيّة وبعضها سياسيّة وإداريّة وبعضها مزيج من هذا وذاك. وانتهى الشهرستانيّ منها إلى القول: «**وانقسمت الاختلافات بعد الإمام عليّ إلى قسمين، أحدهما الاختلاف في الإمامة، والثاني الاختلاف في الأصول**»[١٦].

تحوّلات العصر الأمويّ والعباسيّ

وفي العصر الأموي ومنذ أن تولّى معاوية بن أبي سفيان الحكم تمّ تحويل النظام السياسيّ إلى نظام حكم وراثيّ داخل العائلة الأمويّة، وهو ما عبّرت عنه بعض الروايات بالملك العضوض(١٧). وقد لاقى ذلك معارضةً شديدةً من بعض كبار الصحابة والتابعين الذين رأوا فيه هرقليّة وكسرويّة(١٨). وكان من أبرز المعارضين له الإمام الحسين عليه السلام الذي رفض مبايعة يزيد بن معاوية حتّى انتهى به ذلك الموقف إلى أن يُقتل هو وكوكبة من أهل بيته وأنصاره في واقعة كربلاء الدامية. وتوالت بعدها الثورات ضدّ الحكم الأمويّ ولكنّها عوملت بقسوة وعنف دمويّين، إلّا أنّها أسهمت في إضعاف الدولة الأمويّة حتّى انتهى الأمر إلى سقوطها. وتضاعفت التناقضات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. وكان الأمويّون قد لجأوا إلى إثارة العصبيّات القديمة وتعميقها بين القحطانيّة والعدنانيّة وبين عرب الشمال والجنوب. كما شجّعوا النزَعات الجبريّة في الأمّة للتخفيف من حدّة المعارضة السياسيّة ضدّهم؛ لأنّ النَزَعات الجبريّة تعني في النهاية بوضوح بأنّ الله تعالى هو الذي يسيِّر الأمور وقد فرض على الناس دولتهم فهي بقضاء الله وقدره ومن ثمَّ يجب الخضوع لها(١٩).

وفي العصر العباسيّ حصل توسّع كبير في رقعة الدولة وزاد احتكاك المسلمين بالشعوب الأخرى وانفتحوا على ثقافاتها وفلسفاتها. وتمّت ترجمة الكتب اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة إلى اللغة العربيّة، وراجت الأسئلة الفلسفيّة والفكريّة في المجتمع. واستعان العبَّاسيُّون بالفرس والأتراك لمواجهة التناقضات الداخليّة في العائلة العباسيّة ولقمع المعارضين السياسيّين، لا سيّما العلويّين منهم. وانتهت الأمور إلى هيمنة الأتراك والفرس على مفاصل الدولة(٢٠).

طرح أسئلة فكريّة فلسفيّة

هذه إطلالة سريعة لأبرز التطوّرات والتحوّلات التي حصلت في التاريخ السياسيّ للمسلمين حتّى العصر العباسيّ. وهذه الأوضاع بمجموعها أنتجت صراعات سياسيّة وخلافات فكريّة، وأثارت أسئلةً فكرية ودينيّة وفلسفيّة في أوساط المسلمين تركَّزت حول مصير أولئك المتقاتلين من المسلمين مع بعضهم، ومَن المحقّ فيهم ومن المبطل؟ وهل كانت تلكم الأوضاع والصراعات محكومة بحتميّة وقدرية بحيث لا تتحمّل الأطراف أيّة تبعة إزاءها، أم أنّها ناتجة عن اختيارات الناس، سواء أكانت عن وعي أم اندفاعٍ جمعيّ وبالتالي فإنّهم يتحمّلون مسؤوليّاتها وأوزارها؟ وهل من مسؤوليّة المجتمع أن يبحث فيها ويحدِّدَ موقفه منها ومن شخوصها أم يرجئ أمرهم إلى الآخرة والى الله تعالى؟ وكيف يجب أن يكون خليفة النبيّ صلى الله عليه وآله ومواصفاته وطريقة تولّيه أمور المسلمين؟ وهل تكون الخلافة والإمامة بالنصّ والوصية من النبيّ صلى الله عليه وآله؟ أم بالاختيار والتشاور؟ أم بالقوَّة والغلبة والتوريث؟ وهل يجب الخروج على الحاكم الجائر والفاسق، أم يلزم السمع والطاعة والصبر على القضاء والقدر؟ وهذه التباينات والاختلافات في مجتمع المسلمين ولَّدت حِراكاً فكرياً نشطت فيه المناظرات والجدالات، وأدلى كلُّ فريقٍ بدلوه في بلورة الرؤى وتقديم الإجابات عن هذه التساؤلات في ضوء ما فهموه من المصادر الدينيّة والسوابق التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة. وقادت بعض تلكم الأسئلة والمناقشات إلى بروز بعض العناوين الفكريّة الدينيّة من قبيل مصير مرتكب الكبيرة، وتصنيف الناس إلى مؤمن ومنافق وكافر، والمنزلة بين المنزلتين، والموقف من الوعد والوعيد الإلهيّين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وشروطهما وتطبيقاتهما، والعدل الإلهيّ، والجبر والاختيار، والتسيير والتخيير، والقضاء والقدر، والخير والشرّ، والإمامة وموقعها من الأصول أوالفروع، وهل تكون في قريش أم تحديداً في بني هاشم؟ وهل تكون باختيار أهل الحلّ والعقد، أم بالنصّ والوصيّة؟ وما إلى ذلك. وقد دارت

حول هذه المحاور المناظرات والمناقشات بين العلماء والمتكلّمين. واختلفت حولها الآراء، وانتهت إلى حالةٍ من الاصطفاف والتمايز الفكريّ والسياسيّ، بحيث تبنّى كلُّ فريقٍ رؤية معيّنة حيالها.

هل بحث المسلمون مسائل العقيدة مبكّراً؟

يحاول بعض المؤرِّخين التأكيد على أنّ الاختلافات بين المسلمين الأوائل اقتصرت على المسائل الاجتهاديّة الفرعيّة، ولم تشمل المسائل العقَديّة المتعلِّقة بالتوحيد والصفات والعدل والقدر والوعد والوعيد وغيرها؛ لأنّه كان مجتمع التسليم بالنصوص القرآنيّة والتعاليم النبويّة. ولهذا لم يُطرح أيّة أسئلة تتعلّق بهذه القضايا التي أُثيرت في مراحلَ لاحقة من تاريخ المسلمين. فالبغداديّ (ت٤٢٩) وأثناء بيانه كيفيّة اختلاف الأمّة، يؤكِّد أنّ المسلمين عند وفاة الرسول ﷺ كانوا على منهاج واحد في الأصول والفروع، غير من أظهر وفاقاً وأضمر نفاقاً. ويعدّد الخلافات التي وقعت بعد وفاة النبيّ ﷺ إلى أن يقول: «**ثم اشتغلوا بعد ذلك بقتال الروم والعجم وفتح الله لهم الفتوح وهم على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد وفي سائر أصول الدين. وإنّما كانوا يختلفون في فروع الفقه كميراث الجدّ مع الإخوة والأخوات من الأب أو الأم أو من الأب، وكمسائل العول والكلالة والردّ ونصيب الأخوات من الأب والأم أو من الأب مع البنت أو بنت البنت، وكاختلافهم في جرّ الولاء، وفي مسألة الحرام ونحوها ممّا لم يورث اختلافهم فيه تضليلا ولا تفسيقاً. وكانوا على هذه الجملة في أيّام أبي بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان**»[٢١]. وقال بعد ذلك: «**ثمّ حدث في زمان المتأخّرين من الصحابة خلاف القدريّة في القدر والإستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم، وتبرّأ منهم المتأخّرون من الصحابة..**»[٢٢]، ونجد في هذا النص تأكيداً على أنّ الاختلاف بين الصحابة كان مقتصراً على الفروع الفقهيّة العمليّة، وإن كان ألمح إلى أنّ الاختلاف في زمن الخليفة عثمان أدّى إلى التفسيق والتضليل. ولكنّه مع ذلك أرجع ظهور الاختلافات في مسائل العقيدة إلى معبد الجهني

الذي أرّخوا لمقتله في سنة ثمانين للهجرة، زمن عبد الملك بن مروان. ومع ذلك فقد أرجعوه إلى التأثّر بمصدرٍ دينيّ أجنبيّ. وعلى النسق نفسه يقرّر المقريزيّ في خططه: **«اعلم أنّ الله تعالى لمّا بعث نبيّه محمّداً رسولاً إلى الناس جميعاً، وصف لهم ربّهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه الروح الأمين، وبما أوحى إليه ربّه تعالى، فلم يسأله صلّى الله عليه وسلّم من العرب قرويُّهم وبدويّهم عن معنى شيء من ذلك، كما كانوا يسألونه صلّى الله عليه وسلّم عن أمر الصلاة والزكاة والحجّ وغير ذلك ممّا لله فيه أمر ونهي، وكما سألوه عن أحوال يوم القيامة والجنّة والنار. إذ لو سأله إنسانٌ منهم عن شيء من الصفات الإلهيّة لنُقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم في أحكام الحلال والحرام وفي الترغيب والترهيب وأحوال القيامة والملاحم والفتن، ونحو ذلك ممّا تضمّنته كتب الحديث ومعاجمها ومسانيدها وجوامعها، ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبويّ ووقف على الآثار السلفيّة علم أنّه لم يروِ قطّ من طريق صحيح ولا سقيم عن أحدٍ من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنّه سأل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن معنى شيء ممّا وصف الربّ سبحانه وتعالى به نفسه الكريمة في القرآن الكريم..»**[٢٣].

والواقع أنّ كلام البغداديّ والمقريزيّ لا تؤيّده طبائع التطوّر الفكريّ والاجتماعيّ في مجتمع المسلمين. فالقرآن الكريم تناول جملة من تلك المسائل العقديّة في العديد من آياته التي كان يتلوها المسلمون آناء الليل وأطراف النهار. وناقش العقائد السائدة آنذاك، وردَّ على بعض أفكار اليهود والنصارى والدهريّين والمشركين وعبدة الكواكب. وتطرّق القرآن إلى عقيدة التوحيد والنبوّة والمعاد، وحاجج الأديان الأخرى فيها، كما تناول مسألة العلم الإلهيّ والعدل الإلهيّ، وتناول مسألة الإرادة والمشيئة والقضاء والقدر والخير والشرّ والجبر والاختيار والهداية والضلال والشقاء والسعادة وما إلى ذلك من المسائل. يقول سبحانه وتعالى: **﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي أَنْفُسِكُمْ**

إلاّ ﴿في كتَاب منْ قَبْل أَنْ نَبْرَأَهَا إنَّ ذَلكَ عَلَى اللَّه يَسيرٌ﴾، (الحديد، ٢٢). ويقول: ﴿وَإنْ منْ شَيْء إلاَّ عنْدَنَا خَزَائنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إلاَّ بقَدَر مَعْلُوم﴾، (الحجر، ٢١). ويقول: ﴿مَنْ يَهْد اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدي وَمَنْ يُضْللْ فَلَنْ تَجدَ لَهُ وَليّاً مُرْشداً﴾، (الكهف، ١٧). ويقول: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمينَ﴾، (التكوير، ٢٩)، ويقول: ﴿وَنَفْس وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾، (الشمس، ٧- ١٠) ويقول: ﴿إنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبيلَ إمَّا شَاكراً وَإمَّا كَفُوراً﴾، (الدهر، ٣) ويقول: ﴿قُلْ إنْ ضَلَلْتُ فَإنَّمَا أَضلُّ عَلَى نَفْسي وَإنْ اهْتَدَيْتُ فَبمَا يُوحي إلَيَّ رَبِّي﴾، (سبأ، ٥٠) ويقول: ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلنَفْسه وَمَنْ عَميَ فَعَلَيْهَا﴾، (الأنعام،١٤٠) ويقول: ﴿كُلُّ نَفْس بمَا كَسَبَتْ رَهينَةٌ﴾، (المدثر، ٣٨). بل يبدو من بعض الآيات القرآنيّة أنّ عقيدة الجبر كانت موجودة لدى المشركين، أو أنّهم تذرّعوا بها ليسوّغوا شركهم، لمّا أعيتهم الحجّة المنطقيّة. يقول جلَّ وعلا عنهم: ﴿سَيَقُولُ الَّذينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا منْ شَيْء﴾، (الأنعام، ١٤٨). ويقول في آية أخرى: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بذَلكَ منْ علْم إنْ هُمْ إلاَّ يَخْرُصُونَ﴾، (الزخرف،٢٠). وليس من المعقول أن يطرح القرآن كلَّ تلكم المفاهيم العقديّة ويجري كلّ تلك المناظرات الفكريّة ثمّ يحجر على المسلمين التعمّق في فهمها وإدراكها، في الوقت الذي يحثّ كثيراً على التفكّر والتعقّل والتدبّر في آيات الله تعالى التكوينيّة والتدوينيّة. بل إنّ من المنطقيّ أن تُثير هذه الآيات والمناقشات القرآنيّة للأفكار العقديَّة الأخرى تساؤلات واستفهامات - على الأقلّ - عند نخبة مفكِّرة من المسلمين. كما أنّه من غير المتصوَّر أن يَطرح المسلمون أسئلةً على النبيّ صلى الله عليه وآله فيُعرض عن الإجابة عنها أو يزجرهم ويأمرهم بالإيمان والتسليم بها كما هي وإن لم يقتنعوا بها ولم يفهموها. نعم يمكن أن تفسَّر بعض الروايات الناهية عن الخوض في مثلها على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يراعي مستويات الناس ويتعامل معهم وفق مداركهم وأفهامهم لتجنيبهم من الوقوع في الشبهات، ومن ثمَّ فإنّها لم تكن تعليمات عامّة.

المسلمين وعلاقاتهم بغيرهم

من جهة أخرى، إنّ المسلمين احتكّوا بغيرهم من أهل الكتاب في المدينة، حيث أسلم بعضهم مثل عبد الله بن سلام وتميم الداريّ وكعب الأحبار ووهب بن منبّه وغيرهم، الأمر الذي يعني أنّ المسلمين استمعوا إليهم وإلى مناقشاتهم واطّلعوا على آرائهم وأفكارهم وعقائدهم حول الله والكون والخلق والملائكة والوحي والقيامة. وهناك من الشواهد الروائيّة التي تشير إلى أنّهم اطّلعوا بالفعل على جانب من فكرهم. ففي مسند أحمد عن جابر الأنصاري «**إنّ عمر بن الخطّاب أتى النبيّ صلى الله عليه وآله بكتابٍ أصابه من بعض أهل الكتب، فقرأه النبيّ صلى الله عليه وآله فغضب وقال: أمتهوّكن (متحيّر) فيها يا بن الخطّاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقيّة، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحقّ فتكذّبوا به، أو بباطل فتصدّقوا به، والذي نفسي بيده لو أنّ موسى كان حيّاً ما وسعه إلّا أن يتّبعني**»[٢٤] وفي رواية البغويّ في شرح السنّة عن عمر، إنّا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا، أفترى أن نكتب بعضها؟ الخ[٢٥]، وجاء في تفسير ابن كثير روي أنّ عبد الله بن عمرو بن العاص أصاب زاملتين من كتب أهل الكتاب في اليرموك وكان يحدّث منهما[٢٦]. وذكر ابن كثيرٍ في تفسيره حديثاً عن عبد الله بن عمرو بن العاص جاء فيه: إنّ دابة الأرض تخرج من صدع الصفا، فأوّل خطوة تضعها بأنطاكيا فتأتي إبليس فتلطمه. وعلّق عليه ابن كثير بقوله: غريب جدّاً وسنده ضعيف، ولعلّه من الزاملتين اللتين أصابهما عبد الله يوم اليرموك[٢٧]. وفي مسند الربيع عن جابر عن أبي هريرة أنّه قال: خرجت إلى الطور فلقيت كعب الأحبار فجلست معه فحدّثني عن التوراة وحدّثته عن رسول الله...»[٢٨] وهذه الروايات تدلّ بوضوح على أنّ المسلمين الأوائل، سواء في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله أو بعد وفاته وبعد توسّع الدولة، كانوا على تماسّ بأهل الكتاب، يجالسونهم ويستمعون إليهم، وكانوا على اطّلاع بكتبهم وبفكرهم. وهذا الاحتكاك بطبيعة الحال يقود إلى طرح الأفكار وتبادل الأسئلة وإثارة الشبهات والإشكالات ومناقشتها ومحاولة

الردّ عليها وتفنيدها ممّا يؤدّي إلى توسّع الفكر الجدليّ عندهم.

ثمّ إنّه ليس من المنطقيّ أن يختلف المسلمون الأوائل في فهم آيات الكتاب وتفسيرها وما تناقلوه من السنّة المتعلّقة بالفقه والفروع والحلال والحرام، بحكم تفاوت مداركهم وأفهامهم واختلاف مستوياتهم العلميّة ولا يختلفون في فهم النصوص الدينيّة المتعلّقة بمسائل العقيدة ومفاهيم التوحيد والقضاء والقدر والوعد والوعيد والسعادة والشقاء وما شابه. مع أنّ النصوص هي النصوص والأشخاص هم الأشخاص.

وعلى صعيد آخر، وعلى الرغم من هذه اللغة الجازمة لهؤلاء المؤرّخين على نفي وجود أيّ أسئلةٍ في تلك الفترة المبكّرة حول الصفات والقدر والوعد والوعيد، فضلاً عن البحث والتفكير فيها، إلّا أنّ هناك بعض الشواهد التاريخيّة التي تدلّ على أنّ بعض المسلمين الأوائل انشغلوا في بحث الأمور المتعلّقة بالقضاء والقدر ومسؤوليّة الإنسان عن أعماله وكيفيّة ترتّب الثواب والعقاب عليها. صحيح أنّها لم تكن في حجم المشكلات الفكريّة التي تبلورت لاحقاً في مراحل تالية، ولكنّها لم تكن معدومة تماماً حسبما يرى بعض المؤرّخين. ومن الطبيعيّ أن يبدأ التنظير حولها في مرحلة تاريخيّة لاحقة.

ويبدو أنّ الهدف من وراء هذا النفي القاطع الآنف الذكر إرجاعٍ ظاهرةٍ الاختلاف في المسائل العقديّة إلى أسباب خارجيّة وعوامل أجنبيّة، انطلاقاً من الإيمان بفكرة النقاء الدينيّ للمسلمين آنذاك، بالإضافة إلى تأييد الإتجاه الفكريّ الذي تشكّل فيما بعد والذي يرى حظر البحث والتفكير في مثل هذه المسائل الإعتقاديّة والإيمان بها على ظاهرها، ولكنَّ الواقع التاريخيّ لا يؤيّد ذلك. وبالفعل فقد أرجعوا سبب البحث في هذه المسائل العقديّة إلى التأثّر بمصدرٍ دينيّ أجنبيّ. فقد نُقِلَ عن الأوزاعيّ أنّ أوّل من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن، كان نصرانيّاً فأسلم ثمّ تنصّر، أخذ عنه معبد الجهنيّ[٢٩]. ولكنّنا كما أسلفنا لا نعدم وجود نصوص تاريخيّة وحديثيّة تدلّ على انشغال بعض المسلمين ببحث المسائل الفكريّة والعقديّة في مرحلة مبكّرة. فقد روى مسلم في صحيحه عن الإمام عليّ عن النبيّ ﷺ أنّه قال: ما منكم أَحدٌ، ما من نفس

منفوسة إلّا كتب الله مكانها من الجنّة والنار، وإلا وقد كُتبت شقيّة أو سعيدة، قال، فقال رجل: يا رسول الله أفلا نمكث على كتابنا، وندع العمل؟ فقال: من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة، فقال: اعملوا فكلٌّ ميسّر، أمّا أهل السعادة فيُيسَّرون لعمل أهل السعادة، وأمّا أهل الشقاوة فيُيسَّرون لعمل أهل الشقاوة، ثمّ قرأ: ﴿**فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى**﴾[٣٠]. كما روى مسلم عن أبي الأسود الدؤليّ أنّ عمران بن حصين قال له: أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه، أشيء قُضي عليهم ومضى عليهم من قدر ما سبق؟ أو فيما يستقبلون به ممّا أتاهم به نبيّهم وثبتت الحجّة عليهم؟ فقلت: بل شيء قُضي عليهم، ومضى عليهم، قال، فقال: أفلا يكون ظلماً؟ قال: ففزعت من ذلك فزعاً شديداً، وقلت: كلُّ شيء خلق الله وملك يده، فلا يُسأل عن شيء وهم يسألون، فقال لي: يرحمك الله، إنّي لم أرد بما سألتك إلّا لأحرز عقلك. إنّ رجلين من مزينة أتيا النبيّ صلى الله عليه وآله فقالا: يارسول الله، أرأيت ما يعمل الناس اليوم، ويكدحون فيه، أشيء قُضي عليهم فيهم من قَدَر ما سبق، أو هو فيما يستقبلون به ممّا أتاهم به نبيّهم وثبتت الحجّة عليهم؟ فقال: لا بل شيء قُضي عليهم ومضى فيهم، وتصديق ذلك في كتاب الله عزّ وجلّ ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[٣١]».

ولهذه الرواية نظائر وردت في عددٍ من مصادر الحديث عن عددٍ من الشخصيّات أنّهم طرحوا على النبيّ صلى الله عليه وآله أسئلةً بهذا المضمون. وفيما إذا صحّت هذه الروايات والوقائع، فإنّها تدلّ على أنَّ أسئلة القدر كانت مطروحة زمن النبيّ صلى الله عليه وآله وبعد وفاته.

وأنّ بعض المسلمين الأوائل كانوا يربطون بين علم الله تعالى الأزلي ومفهوم القدر وبين مفهوم الجبر، وكان النبيّ صلى الله عليه وآله يصحّح مفاهيمهم ويذكِّرهم بآيات من القرآن الكريم تؤكِّد على مسؤوليّة الإنسان على أفعاله وتصرّفاته. وذكر الدكتور صبحي الصالح أمثلةً تدلّ على أنّ بعض المسلمين الأوائل تناولوا بعضاً منها. فقد روى الترمذيّ

في سننه عن أبي هريرة قال: «**خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر فغضب حتّى احمرّ وجهه حتّى كأنّما فقئ في وجنتيه حبّ الرمان، فقال: أبهذا أُمرتم؟ أم بهذا أُرسلت إليكم؟ إنّما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه**» وقد وصف الترمذيّ الحديث بأنّه غريب لا نعرفه إلّا من هذا الوجه من حديث صالح المرّي. وهو له غرائب ينفرد بها لا يُتابع عليها. ولكنّ هذا لا يكفي لتضعيف الحديث لأنّ الغريب قد يكون صحيحاً وحسناً وضعيفاً. ولو أنّ الترمذيّ احتمل ألا يكون النبيّ ﷺ نطق بهذا لما تطوّع بعنوانٍ يجعله صريحاً واضحاً فيقول «باب فيما جاء في التشديد بالخوض بالقدر» وأضاف الصالح «**ونحن لو لم نفترض خوض بعض الصحابة في مسائل شائكة من مسائل القدر، لغابت عنّا الحكمة في حديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»، فلو لم يتجادلوا في القدر لما ثار وغضب**»[٣٢]. ويظهر أنّ هذه التساؤلات لم تتوقّف بعد وفاة النبيّ ﷺ، بل استمرّت، لا سيما بعد احتكاك المسلمين بغيرهم وهو أمر يتّفق مع طبائع الأمور وسنن الإجتماع البشريّ. وقد تفاوت فهم المسلمين الأوائل لها وكذا اختلف أسلوب تعاملهم معها. فقد روى السيوطيّ أنّ الخليفة أبا بكر جاءه رجل فقال: أرأيت الزنا بقدر؟ قال: نعم، قال: فإنّ الله قدره عليّ ثمّ يعذّبني، قال: نعم يا بن اللخناء، أما والله لو كان عندي إنسان أمرت أن يجأ أنفك»[٣٣] وفي كتاب المنية والأمل، «**روي أنّ الخليفة عمر أُتي بسارقٍ، فقال له لمَ سرقت؟ فقال: قضى الله عليّ، فأمر بقطع يده وضربه أسواطا، ولمّا سئل عن السبَب، قال: أمّا القطع فلأنّه سرق، وأمّا الجلد فلأنّه كذب على الله**»[٣٤]. وروي أنّ «**الإمام علياً عدل من حائط مائل إلى حائط آخر، فقيل له يا أمير المؤمنين أتفرّ من قضاء الله؟ فقال: أفرّ من قضاء الله إلى قدرِ الله عزّ وجلّ**»[٣٥]. وتذكر عدّة مصادر حواراً مفصّلاً جرى بين الإمام عليّاً وشيخ اشترك في معركة صفين حول مسألة القضاء والقدر وطبيعة عمل الإنسان بين التسيير والتخيير وما يترتّب عليه من الجزاء.

فقد روى الكُلينيّ وغيره أنّ الإمام علي لمّا انصرف من صفين أقبل شيخ فجثا بين يديه

ثمّ قال له: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام، أبقضاء الله وقدره؟ فقال: أجل ياشيخ، ما علوتم من تلعة ولا هبطتم من واد إلّا بقضاء من الله وقدر، فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين. فقال له: مه ياشيخ، فوالله لقد عظم لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون وفي مقامكم وأنتم مقيمون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطّرين. فقال الشيخ: كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مضطّرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ فقال له: أوتظنّ أنّه كان قضاء حتماً وقدراً لازماً؟ إنّه لوكان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله تعالى وسقط معنى الوعد والوعيد ولم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن ولكان المحسن أولى بالعقاب من المذنب. وتلك مقالة إخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان وقدريّة هذه الأمّة ومجوسها. وإنّ الله كلّف تخييراً ونهى تحذيراً وأعطى على القليل كثيراً ولم يُعصَ مغلوباً ولم يُطَع مكرهاً ولم يَملّك مفوّضاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا ولم يبعث النبيّين مبشّرين ومنذرين عبثاً ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار[٣٦]. ويبدو واضحاً من هذا الحوار وبعض ما سبقه من الوقائع أنّه كانت هناك بعض المفاهيم غير الدقيقة لدى شريحة من المجتمع، أو كان ثمّة غموض لديهم حول هذه المسائل بحيث كانوا يعتقدون بشكل من أشكال التسيير والجبر في الأعمال. وإنّ الأسئلة التي طرحها هذا الشيخ والمداخلات التي داخلها مع الإمام عليّ أثناء حديثه معه، وإجابة الإمام عليّ المفصّلة له على اعتراضاته، تدلّ على نموّ وتوسّع في طرح هذه المناقشات في تلك الفترة. ومن الواضح أنّ تلكم الآراء والأفكار المتناثرة التي نقلتها مصادر الحديث والتاريخ تعبّر عن بدايات تشكّل الاتّجاهات الفكريّة التي تباينت آراؤها حول هذه المحاور الفكريّة والتي انتهت فيما بعد بفعل عوامل سياسيّة وغير سياسيّة إلى تبلور نزعات الجبر والإرجاء والتفويض والتشبيه والتجسيم وغيرها.

مدارس فكريّة ومذاهب فقهيّة

وأيا كانت بداية الاختلاف وطبيعة المسائل الفكريّة والعقديّة والوقائع التشريعيّة والسياسيّة التي كانت مورد اختلاف بينهم. فإنّ من الجليّ الواضح أنّ الاختلاف الفكريّ بين المسلمين ظاهرة لافتة يمكن أن يلاحظها من له أدنى اطلاع ودراية بشؤون الفكر الدينيّ للمسلمين. إنّ نظرةً واحدةً إلى مختلف مجالات هذا الفكر سواء في العقيدة أو الفقه أو التفسير وسائر علوم القرآن وطرق توثيق السنّة وعلومها كالرجال والدراية أو المصطلح تكشف لنا المساحات التي كانت مسرحاً لطرح الآراء والأفكار والاجتهادات المتنوّعة فيها. ونتيجة لهذا الاختلاف، ولأسباب أخرى اجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة، حصل توسّع كميّ ونوعيّ في هذا الفكر، انتهى خلال قرنين من الزمان أو أكثر بقليل إلى تبلور ومدارس وظهور مذاهب مستقلّة في العقيدة والفقه وتشكّل مناهج في التفسير والحديث. ففي العقيدة ظهرت المحكّمة والمعتزلة والشيعة وأهل الحديث، ثمّ بعد ذلك وفي مرحلة لاحقة ظهرت الأشعرية والماتريدية والمتصوّفة والسلفية. ومع تطوّر الزمن وتقدّم المسيرة الحضاريّة للمسلمين برزت مناهج متعدّدة في بحث العقيدة كالمنهج النصيّ والكلاميّ والفلسفيّ والمنهج العرفانيّ الصوفيّ.

كما تنوّعت مناهج تفسير القرآن الكريم، بين المأثور عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل البيت والصحابة والتفسير بالرأي والفهم العقليّ والتفسير الإشاريّ الرمزيّ والتفسير الفلسفيّ والفقهيّ والبلاغيّ والتفسير العلميّ. وهناك من نحا منحى المزج بين أكثر من منهج وهكذا. وكذلك الحال في الفقه فقد ظهرت اتّجاهات الحديث والتي تمركزت في الحجاز واتّجاهات الرأي التي تمركزت في العراق، كما تشكّلت مرجعيّة سيرة الخلفاء الأوائل وسنّة الخلفاء وحجّيّة الصحابة كمرجعيّة في السياسة والفقه والتشريع. وانتهى هذا الحراك الفكريّ والفقهيّ والسياسيّ إلى تكوّن مذاهب فقهيّة متنوّعة انقرض بعضها أو اندمج في بعضها الآخر، كمذهب الشيبانيّ وأبي يوسف والسفيانين والأوزاعيّ والطبري والظاهري وغيرها.

وبقيت بعضها كالمذاهب الفقهيّة الأربعة المعروفة، إلى جانب المذهب الفقهيّ الأباضيّ والمذهب الشيعيّ الإماميّ والزيديّ. ومع تنامي حركة الاجتهاد وتطوّر مناهج البحث في الفكر الإسلاميّ في مختلف النتاجات الفكريّة والمعرفيّة الدينيّة بين المدارس والمذاهب والتيّارات المتعدّدة، وبفعل التواصل الفكريّ بين هذه المدارس والإتّجاهات، ظهرت اختلافات غير قليلة داخل المدرسة الواحدة والمذهب الواحد طالت المناهج والقواعد فضلاً عن التفاصيل. ولم يقتصر الحال على هذا المستوى بل نتيجة للبحث والتفكير المستمرَّين، أو كأثر من آثار استمرار الحوار والجدال الفكريّ، حصلت تحوّلات وتطوّرات فكريّة وفقهيّة في اتّجاهات وآراء لبعض العلماء والفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة.

وتحوّل إثرها بعضهم من مدرسة فكريّة إلى أخرى، وعدل بعضهم عن منهج اجتهاديٍّ إلى آخر وبعضهم عن منهج معرفيٍّ إلى آخر، كما هو الحال بالنسبة إلى محمّد بن إدريس الشافعيّ صاحب المذهب القديم والجديد في الفقه وأبي الحسن الأشعريّ الذي ترك الإعتزال وعبد الجبّار الهمدانيّ الذي اقتنع بفكر المعتزلة وأبي حامد الغزالي الذي مرَّ بأدوار ومناهج فكريّة متعدّدة ومحمّد بن مسعود العيّاشيّ وأبي جعفر بن قبّة الرازيّ اللَّذين اقتنعا بالفكر الإماميّ. وهذا يعني أنّ الاختلاف والتغيّر قد يطرآن على أفكار المفكّر الواحد والفقيه الواحد والمتكلّم الواحد، بحيث يكون قد مرّ بأدوار ومراحل فكريّة متنوّعة في حياته.

وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى الإختلاف الذي وقع بين الشيخ أبي جعفر الصدوق من علماء الإماميّة الذي كان يمثّل مدرسة قمّ التي كان يغلب عليها المنهج الحديثيّ وبين تلميذه الشيخ المفيد المعروف بابن المعلّم الذي كان يمثّل مدرسة بغداد التي كان يغلب عليها المنهج الكلاميّ، حول عدد من المسائل التفصيليّة في العقيدة. فقد كتب الصدوق رسالة في بيان عقائد الإماميّة حسبما انتهى إليه نظره، فنقد المفيد جملةً من آرائه في رسالة كتبها بعنوان «**شرح الإعتقاد بصواب الإنتقاد**». وممّا لاحظه المفيد على منهج

شيخه أنّه في جملة من المسائل اتّبع أخبار الآحاد التي لا تفيد علماً كما أخذ عليه وقوفه عند ظواهر بعض المنقولات دون استعمال النظر والتأويل فيها[٣٧]. ومن أمثلته السجال الذي وقع بين أبي حامد الغزالي وبين ابن رشد. فقد كتب الغزالي «**مقاصد الفلاسفة**» ثمّ أردفه بـ«**تهافت الفلاسفة**» تناول فيه عشرين مسألة، رأى أنّ الفلاسفة خالفوا فيها تعاليم الدين، لا سيما فيما يتعلّق بمسألة حشر الأجسام وعلم الله تعالى بالجزئيّات وقِدَم العالم. وانتهى إلى أنّ بعض آرائهم تستوجب الكفر. وردّ عليه ابن رشد بكتاب «**تهافت التهافت**»، اتّهم فيه الغزالي بالتخليط وعدم فهم أغراض الفلاسفة والسعي لتأليب الجماهير عليهم والتسرّع في تكفيرهم[٣٨]. ويرى الدكتور الجابري أنّ الغزالي ألّف عدّة كتب في هذه المرحلة وقبل تحوّله إلى التصوّف، وذلك ضمن برنامج المعركة الأيديولوجيّة للدولة السلجوقيّة ضد خصومها الفاطميّين وكذلك المعتزلة والفلاسفة. منها كتاب «**فضائح الباطنيّة وفضائل المستظهريّة**» نسبة إلى الحاكم المستظهر العباسيّ، و«**الاقتصاد في الاعتقاد**» إلى جانب الكتب السالفة[٣٩]. وسواء صحّ تحليل الجابري أو لم يصحّ فإنّ السياسة لم تكن بمنأى عن إثارة الخلافات بين تيّارات الفكر المختلفة وتعميق الهوّة بينها وتوظيفها لتحقيق مصالحها. ومن الشواهد البارزة على ذلك إفتعال مشكلة خلق القرآن أو قِدَمه، وإلزام الناس بالإيمان بهذه تارةً كما في زمن المأمون وإجبارهم بالإعتقاد بأخرى كما في زمن المتوكّل، وإقامة ما يشبه محاكم التفتيش عن العقائد والآراء ومعاقبة من يخالف الإتجاه الدينيّ الرسميّ للدولة. ومن المفارقات العجيبة التي وظهر في هذه القضيّة الفكريّة السياسيّة المفتعلة أنّ تبادل كلّ من المعتزلة وأهل الحديث، وهما اتجاهان فكريّان متعارضان، مواقع القوّة عن طريق التحالف مع السلطة الحاكمة والإعتماد عليها ليس من أجل دعم صوّراتهما الفكريّة وتعزيزها فحسب بل وفرضها على الناس بالقوّة والقهر عبر توظيف مختلف الوسائل والمنابر الرسميّة والشعبيّة المتاحة ومعاقبة كلّ من يخالفها أو يتبنّى فكراً مغايراً لها.

ويُلاحظ هنا أنّ المعتزلة وعلى الرغم من أنّهم يُعلون من شأن العقل في مجال قراءة

النصوص وتفسيرها وتأويلها بل يحتكمون إلى العقل والمنطق في قبول الأخبار والآثار أو ردَّها فلا يقبلون أيّ خبر يتعارض مع العقل ويؤوّلون أيّ تفسير أو قراءة لا تتّفق مع مبادئهم العقليّة. ولهذا نظر إليهم كثير من الدّارسين على أنّهم فرسان الحريّة الفكريّة ورادة الاجتهاد العقلي والمدرسة العقليّة في تاريخ المسلمين. إلّا أنّهم وخلافاً لكلٍّ تلكم المقولات لم يجدوا حرجاً في التحالف مع السلطة الحاكمة وإضفاء الشرعيّة والمشروعيّة عليها زمن المأمون العباسيّ ومن جاء بعده، وفرض اتّجاههم الفكريّ على الجماهير بالقوة والبطش. لقد كشفت هذه الظاهرة المبكّرة في تاريخ المسلمين عن وجود فجوة عميقة لدى بعض النخب من أهل الفكر والثقافة بين ما يطرحونه من أفكار ونظريّات كلاميّة وفلسفيّة مستنيرة وبين تجسيدها على أرض الواقع لا سيّما فيما إذا اصطدمت مع استلام زمام الأمور والتربّع على عرش السلطة والحكم. إنّ فشل شيوخ المعتزلة في هذا الاختبار العمليّ دلّ على وجود أزمة فكريّة عميقة لا يمكن أن تكون وليدة ساعتها. بل هي محصّلة عوامل فكريّة واجتماعيّة وسلوكيّة تكوّنت وتراكمت مع الزمن لتشكّل هذه الازدواجيّة الصارخة.

مناشئ الإختلاف والخطأ المغفور

وكما سبق، فإنّ الإختلاف الفكريّ له مناشئ وأسباب متداخلة، طبيعيّة وثقافيّة وسياسيّة وتاريخيّة وإنّ جذور الاختلاف الفكريّ والعقديّ في تاريخ المسلمين ترجع إلى تاريخ مبكّر يعود إلى زمن الصحابة والتابعين.

وقد تطرّق الشيخ ابن تيميّة إلى بعض عوامل الاختلاف بين الصحابة والتابعين والسلف والخلف، وأشار إلى مناشئ الخطأ فيها، مؤكّداً أنّ الخطأ في أمثالها مغفور. قال في مجموع الفتاوى: «والخطأ المغفور في الاجتهاد هو في المسائل الخبريّة والعلميّة كما قد بسط في غير موضع، كمن اعتقد ثبوت شيء لدلالة آيةٍ أو حديثٍ وكان لذلك ما

يعارضه ويبيّن المراد ولم يعرفه، مثل من اعتقد أنّ الذبيح إسحاق لحديث اعتقد ثبوته أو اعتقد أنّ الله لا يُرى لقوله: «لا تدركه الأبصار» الأنعام... وكما نقل عن بعض التابعين إنّ الله لا يرى وفسّروا قوله: «**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**» بأنّها تنتظر ثواب ربّها كما نقل عن مجاهد وابي صالح..... أو اعتقد أنّ علياً أفضل الصحابة، لاعتقاده صحّة حديث الطير، وأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: «**اللّهمّ ائتني بأحبّ الخلق إليك يأكل معي من هذا الطائر**» أو اعتقد أنّ من جسس للعدوّ وأعلمهم بغزو النبيّ ﷺ فهو منافق، كما اعتقد ذلك عمر (بن الخطّاب) في حاطب، وقال: دعني أضرب عنق هذا المنافق. أو اعتقد أنّ من غضب لبعض المنافقين غضبة فهو منافق، كما اعتقد ذلك أسيد بن خضير في سعد بن عبادة، وقال: إنّك منافق، تجادل في المنافقين. أو اعتقد أنّ بعض الكلمات أو الآيات أنّها ليست من القرآن، لأنّ ذلك لم يثبت عنده، كما نُقل عن غير واحد من السلف، أنّهم أنكروا ألفاظاً من القرآن، كإنكار بعضهم «**وقضى ربّك**» وقال إنّما هي ووصّى ربك، وإنكار بعضهم قوله: «**وإذ أخذ الله ميثاق النبيّين**»، وقال إنّما هو ميثاق بني إسرائيل، وكذلك هي في قراءة عبد الله، وإنكار بعضهم: «**أفلم ييأس الذين آمنوا**»، إنّما هي أولم يتبين الذين آمنوا، وكما أنكر عمر على هشام بن الحكم لمّا رآه يقرأ سورة الفرقان على غير ما قرأها، وكما أنكر طائفة من السلف على بعض القرّاء بحروف لم يعرفوها حتّى جمعهم عثمان على المصحف الإمام[٣٩]، ويتبيّن من كلام ابن تيميّة السابق الآتي:

- إنّ الاختلاف في قضايا الفكر الدينيّ ظهر مبكراً في تاريخ المسلمين، وأنّه وقع بين الصحابة والتابعين وعلماء السلف والخلف.
- إنّ الاختلاف الفكريّ بين المسلمين شمل مسائل العقيدة والتفسير والحديث من حيث الثبوت وعدمه والعلم به وعدمه، بالإضافة إلى التفسير والفهم للنصوص.
- إنّ الاختلاف وقع بين الصحابة حول بعض آيات القرآن الكريم وألفاظه وكلماته وحروفه وإنّ بعضهم كان ينكر ما يقرأه غيره من القرآن.

- إنّ صرف بعض المعاني الظاهريّة لبعض النصوص الموهمة للتشبيه أو التجسيم إلى معانٍ أخرى مقبولة أو حملها على بعض المعاني المجازيّة كان موجوداً عند بعض التابعين.
- إنّ الاختلاف والجدال وقع بين بعض الصحابة إلى درجة أنّهم أطلقوا على بعضهم وصف النفاق.
- مشروعيّة الاختلاف في الأمور التفصيلية للدين سواء في العقيدة أو الفقه أو التفسير إذا كان ناتجاً من اجتهاد في فهم النصّ وتفسيره وتأويله أو لعدم ثبوت حديث أو لعدم العلم به أصلا.

إنّ التحوّلات الفكريّة والسياسيّة والتفاعلات الإجتماعيّة والإقتصاديّة التي مرَّت بها مسيرة المسلمين أسهمت في تشكيل تيّارات ومناهج ومدارس فكريّة متنوّعة. وقد أدّى انفتاح المسلمين على الفلسفات والثقافات الأخرى إلى تنشيط الحركة العقليّة وتفعيل السجال في مختلف القضايا الفكريّة. والاختلاف يكاد يكون سِمَةً ملازمة للإجتهاد ومزاولة التفكير في مختلف المجالات العلميّة والمعرفيّة. ومن الطبيعيّ أن لا تكون كلُّ الآراء والأفكار والنظريّات، لا سيّما المتخالفة والمتعارضة منها مصيبة ومطابقة للواقع. ولكن حسب المرء أن يخلص النيّة وأن يبذل وسعه في البحث والتقصّي مع إعمال المعدّات العلميّة والأدوات البحثيّة للوصول إلى النتائج السليمة. ولهذا فقد قرّر فقهاء المسلمين أنّ المجتهد يخطئ ويصيب، وطالما لم يألُ جهداً في البحث فإنّه مأجور على كلّ حال. ومن المفترض أن يدرس هذا الاختلاف بوصفه منجزاً اجتهاديّاً فكريّاً وفقهيّاً للعقل المسلم، وقابلاً لإعمال الإجتهاد والنظر فيه، من قِبَل أهل الفكر والفقه والتفسير والفلسفة والكلام والتصوّف ضمن الجوامع الدينيّة العريقة والحوزات العلميّة والمجامع الفقهيّة والجامعات والمعاهد الأكاديميّة على قاعدة الجدال بالتي هي أحسن.

الهوامش:

١) محمّد جواد مغنية، التفسير الكاشف، ج١، ص٣١٨، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨١، دار العلم للملايين، بيروت.

٢) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص٧٨، الطبعة الحادية عشرة، سنة ١٩٧٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

٣) محمّد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث ٤١١٩، ص ٧٨٢، سنة ١٩٩٨، بيت الأفكار الدوليّة، الرياض.

٤) البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث ٤١٤١، ص ٧٨٨، مرجع سابق.

٥) المصدر نفسه، رقم الحديث ٣٥١٨، ص ٦٧٥، مرجع سابق.

٦) المصدر نفسه، ص١٣٠٢ رقم الحديث ٦٨٣٠، مرجع سابق.

٧) أبوجعفر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص ٢١٨ـ ٢٢١، دارالتراث، بيروت.

٨) نهج البلاغة، ضبط نصه وابتكر فهارسه، الدكتور صبحي الصالح، ص٩٧، ايران، سنة ١٣٩٥ للهجرة.

٩) مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ج١، ص١٣٠ مؤسّسة البعثة طهران سنة ١٤٠٦ للهجرة.

١٠) عبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة،ج١، ص٣٠٨، دار الفكر بيروت، سنة ١٩٧٩.

١١) المصدر نفسه، ج١٧، ص ١٥١.

١٢) أبو يوسف، الخراج، ص٤٦، سنة ١٩٧٩، دار المعرفة، بيروت؛ وراجع أيضاً سيد قطب، العدالة الإجتماعية في الاسلام، ص ١٧٢، دار الشروق، الطبعة الثامنة، سنة ١٩٨٢، بيروت.

١٣) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص٨١، الطبعة الأولى، سنة ١٩٥٢، مطبعة السعادة، القاهرة.

١٤) محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ص٢٢، ج١، دار المعرفة.

١٥) المصدر نفسه، ص٢٢ـ ٢٧، ج١.

١٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

١٧) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص١٩٩، مرجع سابق.

١٨) المصدر نفسه، ص١٩٦، ص٢٠٣.

١٩) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص٨١، ج٣، الطبعة العاشرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٢٠) علي حسني الخربوطلي، الإسلام والخلافة، ص ١٦٢، سنة ١٩٦٩، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت. وكذا أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، ص١١١، ١٣١، دار القلم، بيروت.

٢١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٧، دار المعرفة، بيروت.

٢٢) المصدر نفسه، ص١٨.

٢٣) محمّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة، ص٩٨، دار الفكر العربي.

٢٤) أحمد بن حنبل، المسند، ج ٢٣، ص٣٤٨، رقم الحديث ١٥١٥٦، حققه وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط ورفاقه، مؤسّسة الرسالة، شبكة السنة.

٢٥) الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، ج١، ص٢٧٠، رقم الحديث ١٢٦، تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط، شبكة السنة، الانترنت.

٢٦) اسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٤، مكتبة دار التراث، القاهرة.

٢٧) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص١٩٥.

٢٨) الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، ص٧٤، مكتبة الاستقامة، مسقط.

٢٩) البغدادي، الفرق بين الفرق، الهامش، ص١٨، مرجع سابق.

٣٠) مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، رقم الحديث، ٢٦٤٧، ص١٠٦١، سنة ١٩٩٨، بيت الأفكار الدولية، الرياض.

٣١) مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، رقم الحديث، ٢٦٥٠، ص ١٠٦٣، مرجع سابق.

٣٢) صبحي الصالح، النظم الاسلامية، ص٧٥، الطبعة السادسة، سنة ١٩٨٣، دار العلم للملايين، بيروت.

٣٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء،ص ٩٥، مرجع سابق.

٣٤) صبحي الصالح، النظم الاسلامية، ص١٣٥، مرجع سابق.

٣٥) أبو جعفر الصدوق، التوحيد، ص ٢٥، دار المعرفة، بيروت.

٣٦) محمّد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، ج١، ص١٥٥، دار صعب، الطبعة الرابعة، ١٤٠١ للهجرة، بيروت؛ وكذا محمّد أبوزهرة، تاريخ المذاهب، ص ١٠١، مصدر سابق.

٣٧) محمّد بن محمّد النعمان المفيد، تصحيح الإعتقاد بصواب الإنتقاد، ص ٣٤، ٦٢، ١٠١، ١٠٤، دار الكتاب الإسلاميّ، سنة ١٩٨٣، بيروت.

٣٨) محمّد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص ١٤١، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، سنة ٢٠٠١، بيروت.

٣٩) محمّد عابد الجابري، مدخل على فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص٢٢، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧، بيروت؛ وكذلك، ابن رشد، ص ١٣٦، مرجع سابق.

٤٠) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص٣٣ ٣٥، الإصدار الثاني، سنة ١٩٩٥، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبويّة، الانترنت.



التأويل في مدرسة الحكمة المتعالية
دراسة في المعنى، الشروط والضرورات

الدكتور الشيخ علي جابر(*)

تمهيد:

يمثّل التأويل عند صدر الدين الشيرازيّ رؤية وعمليَّة معرفيَّة متكاملة لها أهميّتها الخاصّة من حيث الضرورة والحاجة، ولا سيّما إذا كانت من منظور عرفانيٍّ، حيث التأويل بمعنى الكشف عن مراتب المعنى وبواطنه، وهي عند العارف مراتب وجوديّة لحقيقة المعنى الواحد.

ولكي لا يشتبه الحال على المراد بتعبير الباطن، يرفض الشيرازيّ بشدة مصطلح التأويل المشبع بالباطنيّة، ويؤكّد على التفسير بما له من المعنى الشامل للتأويل، ووفق الرّاسخين في العلم الذين خصّهم الله تعالى بالتأويل، وهي طريقة تحفظ الظاهر وتعتني بالباطن.

ثمّ إنّ للتأويل شروطاً تتخطّى عالم اللغة وآدابها إلى عالم أهل الذكر والصفاء النفسانيِّ والآداب الروحيّة الداعية إلى التحقّق بالمعنى.

وللتأويل أهله عند أصحاب المكاشفة، وليس عرضة لكلّ لامس، لأنّه علم لدنيّ لا يمسّه إلّا المطهَّرون، ولذا يشترط الشيرازيّ لصوابيّة التأويل الاقتباس من مشكاة النبوّة والولاية ومتابعة أئمّة أهل البيت عليهم السلام. ومن جهة أخرى فإنَّ للتأويل أدواته المتميِّزة من باقي مناهج التفسير، فيستخدم العارف فيه العقل والقلب والخيال، ولكلٍّ واحدٍ من

* كاتب وباحث إسلامي وأستاذ في الحوزة العلميّة، من لبنان.

هذه الأدوات الثلاث مفهومه الخاصّ الذي يتجاوز المعاني التقليديّة، فالعارف في تمايز دائم من السائد في الفهم وطرائقه، وللشيرازي تحديدات مهمّة وتوظيف معرفيّ فاعل وإبداعيّ لهذه الأدوات، وبصورة خاصّة الخيال الذي طوَّر من مفهومه ودوره ليتحوّل إلى نظريّة تخدم الاعتقاد الدينيّ وتساهم في التوفيق، بين الحكمة والشريعة.

وهذا ما يقودنا إلى ميادين التأويل ومستوياته نفسها وهي عند الشيرازي، وتبعاً لاهتمام العرفاء والمتصوِّفة: الشريعة والطريقة والحقيقة.

فتأويل الشريعة يعني أسرار العبادات، وتأويل الطريقة يعني النفس، وتأويل الحقيقة يعني أسرار الوجود.

ضرورة التأويل وأهميَّته

آمن العرفاء والصوفيّة بضرورة تأويل القرآن الكريم، بل يمكن القول إنّ سائر علماء الإسلام، عدا حشويّة أهل الظاهر، قد سلكوا مسلك التأويل وفق اتِّجاهات مختلفة، تتّفق مع أذواقهم ومناهجهم الفكريّة.

إلا أنّ لأهل الذوق والعرفان اهتماماً خاصّاً بالفهم التأويليّ للقرآن يرجع بطبيعة لحال إلى الاهتمامات الروحيّة والغيبيّة، ومساعدّة القرآن وشواهد الأخبار على ذلك.

إنّ ما نحن بصدده مع أهل الذوق والمكاشفة ليس مسوّغات للتأويل، تسوغ لهم ذلك ليكتسب مشروعيّته، بل هي موجبات تكشف عن الضرورة والأهميّة المعرفيّة والسلوكيّة. فغرض الصوفيّ تحصيل المعرفة الشهوديّة الحقيقيّة، والاطّلاع على الأسرار الربَّانيّة المودَعة في اللوح المحفوظ، ومعرفة القرآن بحقيقة المعرفة تقود إلى معرفة عالَمِي الآفاق والأنفس، وبالتالي إلى معرفة الحق تعالى، وهذه هي العلّة الغائيّة للتأويل.

ومن أهمّ ما استندوا إليه في تسويغ مذهبهم ما ورد في القرآن من حثٍّ على التدبّر ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ (محمّد، ٢٤). وما جاء عن رسول الله ﷺ من أنّ «**لكلّ آية ظهر وبطن ولكلّ حرفٍ حدّ ومطلع**»[1]. كما أنّ من الأخبار ما دلَّ على أنّ طبقات القرآن مرتَّبة على طبقات العالم السبع:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾ (الطلاق، ١٢). ومن هذه الأخبار ما رُوي عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام قال:

«**تفسير القرآن على سبعة أحرف، منه ما كان، ومنه ما لم يكن بعد، ذلك تعرفه الأئمّة**»[٢].

وأنّ هذه الشواهد من القرآن والأخبار تحتّم بنظر الصوفيّ التأويل[٣].

ولا يبتعد صدر الدين الشيرازيّ في مسلكه التأويليّ عن مذاق أهل المكاشفة، بل يُتابعهم في مقولة الظاهر والباطن، فهو يرى أنّ للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطون سبعة هي مراتب المعنى القرآنيّ الذي يتصاعد من المعنى الظاهر إلى المعنى المتخيّل بالحواسّ الباطنيّة ثمّ إلى المعنى العقليّ المجرّد ثمّ إلى المعنى الأمريّ الذي هو عالم الروح. وهذان المعنيان الأخيران هما من عالم الآخرة، حيث يرى الشيرازيّ أنَّ لكلٍّ منهما درجات ومراتب ومنازل ومقامات تتجاوز حدود العقل فضلاً عن الحسّ، وهي معانٍ لا يدركها أحد حتّى الأنبياء إلّا إذا فَنَوا عن العوالم وتجرّدوا عن النشأة وبلغوا مقام الوحدة، وهذه المرتبة المتوغّلة في الغيب هي المشار إليها في قوله تعالى: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾** (آل عمران، ٧).

وما يرمي إليه الشيرازيّ من مقولة البطون، التي تتجاوز السبعة في الواقع إلى ما شاء الله تعالى، هو الإشارة إلى تكثّر المعنى القرآنيّ كثرة لا تقف عند حدّ لأنّها كلمات الحقّ تعالى التي لا تنفد **﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾** (الكهف، ١٠٩).

ثمّ يندفع الشيرازيّ وهو يشرح مقولة البطون التي تعضدها الأحاديث الشريفة إلى تأكيد منطق المطابقة الذي يستخدمه المتصوّفة والعرفاء لإثبات توحّد العالم والإنسان والقرآن بما ينسجم مع مبدأ وحدة الوجود، فيُظهر التطابق بين مراتب الإنسان التي يذكرها الحكماء والعرفاء ومراتب القرآن، فيقول:

«إعلم أنّ القرآن كالإنسان مقسَّم إلى سرّ وعلن، ولكلٍّ منهما ظهر وبطن، ولبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله، ولا يعلم تأويله إلّا الله، وقد ورد أيضاً في الحديث: أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن، وهو كمراتب باطن الإنسان من النفس والقلب والعقل والروح والسرّ والخفيّ والأخفى. أمّا ظاهر علنه فهو المصحف المحسوس الممسوس والرقم المنقوش الملموس، وأمّا باطن عَلنه فهو ما يدركه الحسّ الباطن ويستثبته القرّاء والحفّاظ في خزانة مدركاته كالخيال ونحوه، والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفاً بل خلطاً مع غواش جسمانيّة وعوارض مقداريّة، إلّا أنّه يستثبته بعد زوال مادّة المحسوس عن الحضور، فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان أوّليتان ممّا يدركه كلّ إنسان»(٤).

ثمّ يبيّن مراتب الباطن فيقول:

«وأمّا باطنه فهو مرتبتان أخرويتان لكلٍّ منهما درجات: فالأولى منهما ما يدركه الروح الإنسانيّ الذي يتمكّن من تصوّر المعنى بحدّه وحقيقته منفوضاً عنه اللواحق، مأخوذاً من المبادئ العقليّة من حيث تشترك فيه الكثرة، وتجتمع عنده الأعداد في الوحدة، ويضمحل فيه التعاند والتضادّ، ويتصالح عليه الآحاد، ومثل هذا الأمر لا يدركه الروح الإنسانيّ ما لم يتجرّد عن مقام الخلق ولم ينفض عنه تراب الحواسّ، ولم يرجع إلى مقام الأمر إذ ليس المحسوس من حيث هو محسوس أنّ يعقل، كما ليس من شأن العقل أن يحسّ بآلة جسمانيّة، فإنَّ المتصوَّر في الحسّ مقيّدٌ مخصوص بوضع ومكان وزمان وكيف وكم، والحقيقة العقليّة لا تتقرّر في منقسم مشار إليه بالحسّ، بل الروح الإنسانيّة تتلقّى المعارف بجوهر عقليٍّ من حيّز عالم الأمر، ليس بمتحيِّز في جسم ولا متصوّر داخل في حسّ أو وهم»(٥).

وأمّا المرتبة الثانية من مراتب الآخرة للمعنى فهي تتجاوز عالم العقل حيث يقول: «ثمّ لما كان الحسّ وما يجري مجراه، تصرّفه فيما هو عالم الخلق والعقل، تصرّفه فيما هو من عالم الأمر، فما هو فوق الخلق والأمر جميعاً فهو محجوب عن الحسّ والعقل جميعاً.

قال الله تعالى في صفة القرآن ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الواقعة، ٧٧ ـ ٨٠)، فذكر له أوصافاً متعدّدة تحسب مراتب ومقامات له ـ إلى أن يقول ـ : له مرتبة فوق هذه المراتب لا يدركه أحد من الأنبياء إلّا في مقام الوحدة عند تجرّده من الكونين وبلوغه إلى قاب قوسين أو أدنى.. والإشارة إلى هذا المقام قوله تعالى ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ (آل عمران، ٧)[٦].

لقد أثير اعتراض شديد على التأويل بدعوى أنّه من التفسير بالرأي المنهي عنه، وهو بالتالي غير مشروع، وقد واجه الشيرازيّ هذا الاعتراض متابعاً الغزالي في معالجة التفسير بالرأي، ليؤكّد على مشروعيّة الاستنباط والاجتهاد في التفسير، بعد مراعاة الضوابط اللازمة، وتفادي التفسير بالرأي المنهيّ عنه، وإلا تحوّلت هذه المقولة إلى حجاب «**من الحجب العظيمة التي أوقعها الشيطان ليصرف قلوب الكثيرين عن فهم معاني التأويل وأنوار التنزيل**»[٧].

إنّ إبراز ضرورة التأويل يقتضي معالجة هذه الشبهة على نحوين: تارةً بنحو النقض والاعتراض، وأخرى بنحو الحلّ والتوجيه للحديث الشريف.

أمّا النقض والاعتراض فإنّ قول النبيّ ﷺ «**من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار**» لا يخلو النهي عنه إمّا أن يكون ترك الاستنباط والاستقلال بالفهم والاقتصار على ظاهر المنقول، أو أمر آخر، والأوّل باطل لوجوه:

منها: أن يكون أكثر ما يقوله ابن عباس وعبدالله بن مسعود وغيرهما من عند أنفسهم، فينبغي أن لا يُقبَل لكونه تفسيراً بالرأي، وكذا غيرهم من الصحابة والتابعين، وذلك لأنّ أقوالهم في الأكثر مختلفة لا يمكن الجمع بينها.

ومنها: أنّه دعا لأمير المؤمنين عليه السلام أو لابن عباس، على اختلاف النقل، «**اللهمّ فقّهه في الدين وعلّمه التأويل**»، فإنّ كان التأويل مسموعاً كالتنزيل فما معنى تخصيصه بذلك؟ ومنها: أنّه قال تعالى: ﴿**لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ (النساء، ٨٣)،

ومعلوم أنّ المراد منهم ما وراء السماع، فجاز لكلٍّ أحد أن يستنبط من القرآن بقدر قوَّة فهمه وغزارة علمه[٨].

وإذا تبيّن أنّ ترك الاستنباط والاستقلال بالفهم ممّا لا يمكن الالتزام به، فلا بدّ من حمل الحديث الشريف على معنى مقبول يراه الشيرازيّ أحد وجهين: «**الأوّل: أن يكون له في الشيء رأي وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتناول القرآن وفق رأيه، فيكون قد فسّر برأيه، أي رأيه حمله على هذا التفسير، ولولا رأيه لم يترجّح عنده ذلك الوجه.**

الثاني: أن يتسارع إلى تفسير القرآن بمجرد العربيّة من غير استظهار بالسماع والنقل في ما يتعلّق بغرايبه وما فيه من الألفاظ المبهمة وما فيه من الحذف والإضمار والتقديم والتأخير والاختصار، فالنقل والسماع لا بدّ له في ظاهر التفسير أوّلاً، ليُتقن مواضع الغلط والاشتباه، ثمّ بعد ذلك متّسع الفهم والاستنباط»[٩]. ثمّ يأخذ على المتعجّلين بالتفسير الذين يسقطون الظاهر بغلطهم وسوء فهمهم وينزّه العرفاء والربّانيّين عن ذلك فيقول:

«**فمن لم يُحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرّد فهم العربيّة كثر غلطه ودخل في زمرة من فسَّر بالرأي، وأكثر المفسّرين غير العرفاء منهم في هذا الخطر. وأمّا العارف الربّاني فمأمون من الغلط، معصوم من معاصي القلب، إذ كلّ ما يقوله حقّ وصدق، حدّثه قلبه عن ربّه، وقد مرّ أنّ الفهم لا ينفكّ عن الكلام الوارد القلبيّ**»[٩أ].

ويرى الشيرازيّ أنّ القرآن الكريم ليس بالكتاب البسيط الذي لا يحتاج إلى تفسير، ولا هو بالألغاز التي يَبعد فهمها، بل هو كتاب ينطوي على معانٍ ومعارف عميقة حول المبدأ والمعاد، وما بينهما من سير وسلوك، ولذلك خاطب المولى تعالى نبيّهﷺ: ﴿**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً**﴾ (المزمل، ٥). ويسمّي الشيرازيّ هذا التفسير بالاستنباط ويوضحه بقوله:

«وهو أن يستوضح من كلّ آية ما يليق بها، إذ ما من علم إلّا وفي القرآن أصله وفروعه ومبدأه ومنتهاه، قال ابنٌ مسعود: من أراد علم الأوّلين والآخرين فليُثوِّر القرآن»[١١].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ تفسير القرآن ضروريّ أمام حقيقة تفاوت مدارك الناس فهم ليسوا سواء في استعدادهم للفهم وسرعة الإدراك، كما أنّهم يتفاوتون في استعداداتهم الروحيّة والقدرة على الرقيّ الفكريّ والوجوديّ إلى أعلى المراتب، ولا بدّ أنّ لكلٍّ حظاً من معارف القرآن وهدايته التي هي عامّة لكلّ البشر ﴿**وَمَا هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ**﴾ (القلم، ٥٢)، ويبيّن ذلك الشيرازيّ بلغته العرفانيّة الخاصّة، حيث يربطه بالعلم بالنفس وأحوالها فيقول:

«ولله عيون ناضرة إلى ربّها ناظرة، والنفس بقدر وجودها وتجرّدها عن المادة تعلم ربّها، وكلّما كانت النفوس أكثر ماديّة كنفوس بعض الحيوانات كانت أشدّ ظلمة وأقلّ نوريّة وأبعد عن التعقّل والإحاطة بالغير. فكلّما كانت أبعد عن المادّة وأشدّ تجرّداً عنها وعن غواشيها وقيودها وحبائلها وشركها كانت أشدّ شعوراً وأقوى إحاطةً وأكبر جمعاً للمعلومات، وأصفى نوراً وظهوراً وإظهاراً لذاتها ولغيرها على ما شرح في مقامه. ولهذا قال عليه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[١٢].

إنّ هذه الحقيقة عند الشيرازيّ تقوده إلى فكرة مؤدّاها أنّ لفهم معاني القرآن مجالاً رحباً، فلا ينحصر معناه في الوجه الظاهر ليكون نهاية الفهم، وتتأكّد هذه الفكرة بشواهد الأخبار التي تشير إلى معارف القرآن الجمّة وغزارة معانيه والتي **«تدلّ على أنّ ميدان معاني القرآن رحبٌ لسياحة أهل الفهم، وفضاؤها متّسع لطيران أصحاب الشوق والوجدان، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: (إلا أن يؤتي الله عبداً فهماً في القرآن)، فإن لم يكن سوى حفظ الترجمة المنقولة، فما معنى الفهم؟ وقال: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً» وفي رواية: «أي سبعة أبطن» فما معنى ذلك؟ وقال: لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب، وفي رواية: من تفسير الفاتحة،**

وتفسير ظاهرها في غاية الاختصار. وقد قال بعض العلماء: لكلّ آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر، وقال آخر: القرآن نحو من سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم، إذ لكلّ كلمة علم، ثمّ يتضاعف ذلك أربعة أضعاف، إذ لكلّ كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع، وترديد رسول الله صلى الله عليه وآله البسملة عشرين مرّة لا يكون إلّا لتدبّره باطن معانيه، وإلا فترجمته وتفسير ظاهره لا يحتاج مثله إلى تكريره، وقول ابن مسعود: من أراد علم الأولين والآخرين فليُثوّر القرآن، ومجرّد ظاهر التفسير لا يشير إلى ذلك».

ثمّ يخلص إلى القول: «**والحاصل أنّ العلوم كلّها داخلة في أفعال الله وصفاته، وفي القرآن شرح ذاته وصفاته وأفعاله، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن ذكر مجامعها، والتعمّق في تفاصيل مقامها راجع إلى الفهم والاستنباط، ومجرد ظاهر التفسير لا يشير إلى ذلك**»(١٣).

وعلى الرغم من أهميّة ما تقدّم حول ضرورة التأويل إلّا أنّ معضلة متشابهات القرآن والحديث والحاجة إلى معالجتها، تمثّل بنظر الشيرازيّ المعطى الأهمّ لضرورة التأويل، لأنّه المسلك المعرفيّ الأقدر على معالجتها وكشف غوامضها. ويرجع سبب وجود المتشابه في الكتاب والسنّة بنظر الشيرازيّ إلى تفاوت عقول الناس، فالمخاطب بالخطابات الإلهيّة هم طوائف مختلفة من الناس، والمولى تعالى لاحظ ذلك لأجل هدايتهم وإيصالهم إلى الكمالات اللائقة بهم. فالتفسير إنّما ينال المعاني الظاهريّة التي تفيدها القوالب اللفظيّة، في حين أنّ التأويل ينال من بطون المعاني القرآنيّة التي تصل في بعض الأخبار إلى السبعين بطناً، وكلّ مرتبة هي بالنسبة إلى ما دونها تأويل، وبالنسبة إلى ما فوقها تفسير وهكذا...

إنّ ذلك يفسّر لنا التفاوت والاختلاف في ألفاظ الكتاب والسنّة، ولا سيما في ميدان العقائد حيث يُلقي الغموض بظلاله على المراد وتشتبه فيه المعاني وقد عَبّر عن هذا التعليل خير تعبير الفيض الكاشاني تبعاً لأستاذه الشيرازيّ حيث يقول:

«ولمّا كان الناس إنّما يتكلّمون على قدر عقولهم ومقاساتهم، فما يخاطب به الكلّ يجب أن يكون للكلّ فيه نصيب.. فالقشرية من الظاهريين لا يدركون إلّا المعاني القشريّة، كما أنّ القشر من الإنسان، وهو ما في الإهاب والبشرة من البدن، لا ينال إلّا قشر تلك المعاني، وهو ما في الجلد والغلاف من الموادّ والصور، وأمّا روحها وسرّها وحقيقتها فلا يدركها إلّا أولو الألباب، وهم الرّاسخون في العلم. ولكلٍّ منهم حظ قلَّ أو كثر، وذوق نقص أو كمل، ولهم درجات في الترقي إلى أطوارها وأغوارها وأسرارها وأنوارها. وأمّا البلوغ للاستيفاء والوصول إلى الأقصى، فلا مطمع لأحد فيه، ولو كان البحر مداداً لشرحه والأشجار أقلاماً، فأسرار كلماته تعالى لا نهاية لها»[١٤].

وقد تعدَّدت معاني المحكم والمتشابه في لسان أهل التوحيد والمعرفة:

١-**المعنى الأوّل**: أنّ المحكم هو الثابت وغير المتغيّر، أو بمعنى الباقي والدائم، أمّا المتشابه فهو المنصرم والمتزلزل. فالآيات والروايات الدالّة على الدوام والثبات تبقى ويبقى حكمها إلى يوم القيامة وهي المحكمات، وأمّا تلك الدالّة على التغيّر والتبدّل فمن المتشابهات. وبناء على ذلك فقد عدُّوا المشهورات والمدركات في مقام العقل والقلب والروح والحقائق المتمكّنة في قيام السرّ الإنسانيّ من المحكمات، والموجودات النفسيّة والحسيّة والاعتقادات القابلة للزوال والأفكار المتغيّرة من متشابهات العالم الصغير أو العالم الإنسانيّ.

٢-**المعنى الثاني**: أنّ المحكم هو الأمر الحتميّ والقطعيّ، والمتشابه هو الأمر المجهول. وعليه، فما كان واصلاً إلى درجة القطع والجزم من أسرار عالم الوجود وعالم الطبيعة والمادة، والعلاقات والروابط بين أجزاء عالم الوجود، والتأثير المتبادل بينها، والآثار الحاصلة منها فهي من الأمور المحكمة، وأمَّا تلك الأسرار المجهولة فهي من المتشابهات. وأنّ بعض أسرار التشريع النازل إلينا من الحقّ تعالى بوساطة خاتم الأنبياءﷺ المعلوم لدينا هو من المحكمات، وتلك التي بالنسبة إلينا مجهولة فهي من المتشابهات.

٣-**المعنى الثالث**: أنّ المحكم هو الأمر الفعليّ والمنجز أي غير المعلّق على شيء، والمتشابه هو الأمر المعلَّق والمشروط ويدخل في دائرة التوقّع والانتظار. فالأحكام القرآنيّة الفعليّة والصريحة هي من المحكمات، والأحكام المعلّقة والمشروطة هي من المتشابهات. وعليه فالآيات المشتملة على الصفات الإلهيّة والآيات المتضمِّنة للأسماء والصفات النافذة في أقطار السموات والأرض، كالعليم والقدير والقهّار وسائر الأوصاف، التي هي عين الحق تعالى، هي من المحكمات.

٤-**المعنى الرابع**: هو أنّ المحكم ما إذا كان للفظ معنى واحد ولا يحتمل معنى آخر، وأمّا المتشابه فهو ما إذا كان للفظ أكثر من معنى ولا يترجح معنى له على آخر(١٥).

لقد وجّه الشيرازيّ النقد اللاذع إلى مذهب العلماء في معالجتهم المتشابهات من اللغويين والمتكلّمين والعقليّين، ووجدها ناقصة تتباعد عن الصواب، وتتأرجح بين الوقوف على الظاهر وما يلزم منه من منافاة للعقل والدين، وبين الإسراف في تأويل صرف اللفظ عن معناه الموضوع له، زعماً منهم أنّ في ذلك حفظاً للتنزيه، وبين مخلط بين المذهبين الظاهري والعقلي، مشبِّهاً لهم بمن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعضه.

يقول الشيرازيّ: «إعلم أنّ للناس في باب متشابهات القرآن والحديث، كقوله **﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾** وقوله **﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾**، **﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾**، وكذلك الوجه والضحك والحياء والغضب والإتيان في ظُلَل من الغمام وما يجري مجراها من الألفاظ التشبيهيّة الكثيرة، مذاهب: أحدها مسلك أهل اللغة، وعليه أكثر الفقهاء والمحدِّثين والحنابلة والكراميّة، وهو إبقاء الألفاظ على مدلولها الأوّل ومفهوماتها الظاهرة، وإن كان منافياً للقوانين العقليّة زعماً منهم أنّ الذي لا يكون في مكان وجهة ممتنع الوجود.

وثانيها منهج أرباب النظر والتدقيق وأصحاب الفكر، التزاماً لتلك القوانين، وتحفظاً على تنزيه ربّ العالمين عن نقايص الإمكان وسِمَات الحدثان ومثالب الأكوان.

وثالثها الجمع بين القسمين والخلط بين المذهبين: التشبيه في البعض والتنزيه في البعض.

فكلُّ ما ورد في باب المبدأ ذهبوا فيه إلى مذهب التنزيه، وكلُّ ما ورد في المعاد جروا على قاعدة التشبيه، كما يؤمن ببعض ويكفر ببعض، وهذا مذهب أكثر المعتزلين كالزمخشري والقفال وغيرهما من أهل الاعتزال»[١٦].

ثمّ يُشير بعد ذلك إلى المنهج والمسلك الصحيح الذي يسمّيه بمسلك الرَّاسخين في العلم، وهو كما سيتّضح المسلك الذي يجمع بين الظاهر والتنزيه فيقول: «**ورابعها مسلك الرّاسخين في العلم الذين ينظرون بعيون صحيحة منوّرة بنور الله في آياته، من غير عور ولا حول، ويشاهدونه في جميع الأكوان من غير قصور ولا خلل**»[١٧].

وستتّضح معالم هذا المسلك عند بيان معنى التأويل.

معنى التأويل

يرفض الشيرازيّ معنى التأويل الشائع بحسب الاصطلاح القائل بأنّه حمل الكلام على غير معناه الموضوع له، وذلك لأنّه يرى التأويل في حقيقته تفسيراً لا يخرج عن الظاهر، أي لا يُناقضه ولا يُنافيه، وإنَّما حصلت هذه النتيجة الاصطلاحيّة بسبب حصر التفسير في دائرة ضيّقة في المعاني الظاهرية بحيث صار التفسير بياناً للظاهر وما يرتبط به من العلوم النقليّة واللغويّة والأدبيّة والشرعيّة.

إنّ التفسير عند الشيرازيّ يأخذ معنىً واسعاً يشمل التأويل. فقول المولى تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ (آل عمران، ٧)، إشارة إلى تفسير القرآن، لكنّ الحصر يدلُّ على أنّه تفسير خاصّ يتجاوز المعارف الظاهريّة للقرآن يسمّيه القرآن تأويلاً. ويرى الشيرازيّ أنّ التأويل هو تفسير للمعاني الباطنيّة وفق الرؤية العرفانيّة التي يوضحها، وهي رؤية وجوديّة، بمعنى أنّها تنبع من معرفة الوجود[١٨].

لقد رأينا موقفه من المسالك التي اعتمدها علماء الإسلام لمعالجة المتشابهات في الكتاب والحديث، ونقده اللّاذع لها، وكان ينكر التفسير الآحاديّ للصوفيّة والفلاسفة، ولا يرى ما لديهم علماً حيث يقول:

«ولا تشتغل أيضاً بترّهات الصوفيّة، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة، وهم الذين إذا جاءتهم رسلهم بالبيّنات فرحوا بما عندهم من العلم، وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن»[١٩].

إلا أنّه يعترض على أصحاب النزعة اللغويّة في التفسير ويشبّههم بقوله تعالى: **﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً﴾** (الجمعة، ٥)، **«فمن لم يطّلع من القرآن إلّا على تفسير الألفاظ وتبيين دقائق العربيّة والفنون الأدبيّة وعلم الفصاحة والبيان وعلم بدائع اللسان، وهو عند نفسه أنّه من علم التفسير في شيء، وأنّ القرآن إنّما أُنزلَ لتحصيل هذه المعارف الجزئيّة، فهو أحرى بهذا التمثيل»**[٢٠]، يقصد الآية المشار إليها.

لا يقصد الشيرازيّ من كلامه هذا التنكّر لدور اللغة وسائر العلوم التي يحتاج إليها المفسِّر، لكن من الواجب بنظره وضع هذه العلوم في حدود الوظيفة الطبيعيّة لها من حيث إنّها **«الخوادم والآلات لما هو بالحقيقة الثمرة والتمام وما به كمال نوع الإنسان»**[٢١].

فهي لا تعدو أنّها **«علوم جزئيّة يتوقّف عليها فهم حقائق القرآن»**، وليست المقصد والغاية حتّى أنّ بعضهم قد صرفوا أعمارهم **«في معرفة الاشتقاق والاعراب»** ليصيروا فرساناً في علم الإعراب في حين كان يكفيهم **«طرف يسير من كلّ فنّ منها، وجرعة قليلة من كلّ دنّ من دنانها، أخذاً للزاد وتعجيلاً لسفر المعاد»**[٢٢].

بل قد يفاجئنا الشيرازيّ في حرصه على عدم مخالفة الظاهر، لأنّه طريق العبور الطبيعيّ للوصول إلى اللباب والباطن، فالظاهر باب الباطن، وهما متلازمان لا ينفكّان وإلا كيف كان الباطن باطناً؟ وهذه الرؤية لثنائيّة الظاهر والباطن تقوده إلى اعتبار الباطن مكمّلاً للظاهر، وهو بالدقّة ما يتحصّل عند العرفاء وأهل المكاشفة. **«وممّا يجب أن يُعلم أنّ الذي حصل أو يحصل للعلماء والرّاسخين والعرفاء المتحقّقين من أسرار القرآن وأغواره ليس ممّا يُناقض ظاهر التفسير، بل هو إكمالٌ وتتميم له، ووصولٌ إلى لبابه عن ظاهره وعبورٌ عن عنوانه إلى باطنه وسرّه، فهذا هو ما نريده**

بفهم المعاني، لا ما يُناقض الظاهر كما ارتكب السالكون مسلك الإفراط والغلوّ في التأويل»(٢٣).

إنّ ترك الظاهر يؤدّي إلى مفاسد كبيرة أقلّها حمل الكلام على خلاف مراد المولى تعالى كتأويل الكرسيّ في مثل قوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ (البقرة، ٢٥٥)، بالعظمة والكبرياء، كما فعل القفّال المعتزليّ، أو بالقدرة والسلطان كما فعل غيره من علماء التفسير(٢٤).

«نعم إذا كان الحمل على الظواهر مناقضاً لأصول صحيحة دينيّة وعقائد حقّة يقينية، فينبغي للإنسان حينئذ أن يتوقّف فيها ويُحيل علمه إلى الله ورسوله والأئمة المعصومين من الخطأ، الرّاسخين في العلمعليهم السلام لقوله تعالى «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران، ٧)، ثمّ يترصّد الرحمة من عند الله ويتعرّض لنفحات كرمه وجوده رجاء أن يأتي الله بالفتح أو أمر من عنده أو يقضي الله أمراً كان مفعولاً، إمتثالاً للآخرة فيما رُوي عنهصلى الله عليه وآله: «إنّ الله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرّضوا لها»(٢٥).

فعلم التأويل بنظر الشيرازي، كما سيأتي توضيحه، هو علم موهوب من الحقّ تعالى يناله العارف المتعرِّض للنفحات الإلهيّة السالك مسلك الرّاسخين في العلم، وهو في حقيقته فهم القرآن والحديث، والتأويل هو الفهم.

ومن الضروريِّ هنا أن أُشير إلى أنّ هذا المعنى للتأويل هو ما ذهبت إليه فيما بعد الرومانسيّة الألمانيّة وأوضحه غادامر.

ويعتبر هانس جورج غادامر (١٩٠٠ ـ ٢٠٠٢) وهو ألمع المؤسّسين لعلم التفسير الفلسفيّ المعاصر، أنّ معضلة التأويل هي وجوديّة يجب أن تُعطى كلَّ الاهتمام، غير أنّ اللغة في نهاية المطاف هي الوسيط ونحو من الوجود الذي يكون موضوع التأويل، من هنا تصير معضلة التأويل فهماً، فهماً ينصهر فيه المؤوّل والنصّ، ويسمّيه غادامر (انصهار الآفاق) fusion d'horizons. من هنا كان الفهم عنده ظاهرة لغويّة،

بل هو التأويل بعينه حيث يقول: «**إنّنا ندين للرومانسيّة الألمانيّة بمعرفتنا بأنّ الكيان من اللغوي الحديث هو العامل الحاسم في الفهم، فهي علّمتنا أنّ الفهم والتأويل هما في نهاية المطاف أمر واحد**»[٢٦].

أمّا صدر لدين الشيرازيّ فإنّه اعتبر الكيان اللغويّ ظاهرة من ظواهر الوجود الذي لا يتنكّر له إلّا أنّه معبَر إلى حقائق الوجود ودالٌّ عليها.

وفي مقارنته بين مسلكي أهل الظاهر وأهل التأويل ينحاز الشيرازيّ إلى مسلك أهل الظاهر لأنّه أقلّ انحرافاً عن مسلك الرّاسخين في العلم، لجهة تحفّظه عن المفردات الأوليّة للألفاظ، وهو يصرّح بذلك فيقول:

«**ثمّ لا يخفى على من له تفقّه في الغرَض المقصود من الإرسال والإنزال أنَّ مسلك الظاهريّين الرَّاكنين إلى إبقاء صور الألفاظ وأوائل المفهومات أشبه من طريقة المؤوِّلين بالتحقيق، وأبعد من التصريف والتحريف، وذلك لأنَّ ما فهموه من أوائل المفهومات هي قوالب الحقائق التي هي مراد الله ومراد رسوله**»[٢٧]. لكنّ موقفه هذا لا يخلو من تهكّم في حقّ أهل الظاهر عندما يقول: «**والبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء، لِمَا أشرنا إليه من أنّ عقائدهم قوالب المعاني القرآنيّة والعلوم الإلهيّة**»[٢٨].

فإذا، يتّضح أنَّ من أهمِّ عناصر الرؤية التأويليّة عند الشيرازيّ هو حمل الكلام على مفهوماته اللغويّة بدون تحريف وتأويل، إلّا أنّه يشترط التحقيق في هذا المعنى اللغويّ لمنع اللوازم الفاسدة عقلاً وشرعاً كالتشبيه ونحوه، إذ «**إنّ الحقّ عند أهل الله هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصليّة في غير صرف وتأويل، كما ذهب إليه محقّقوا الإسلام وأئمّة الحديث، لِمَا شاهدوه من سيرة السابقين الأوّلين والأئمّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين من عدم صرفها عن الظاهر، ولكن مع تحقيق معانيها على وجه لا يستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حقِّ الله**»[٢٩].

إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ اللفظ والكلام القرآنيّ هو في بساطته التي يراها أهل الظاهر،

بحيث أنّه لا يحتمل إلّا المعنى المتعارف عليه في عالم الدنيا، بل هو في واقعه معقّد يخبّئ تحته معاني أخرى، واللفظ مفتاحها، كما أن الرمز مفتاح للمعنى المرموز.

إنّ معنى الرمزيّة أنّ هناك دلالة خفيَّة للكلام على معنى الظاهر أو معانيه، لا يتمكَّن كلُّ أحدٍ من إدراكها، وهذا يعني أنَّ مراد المولى متعدِّد في حين أنَّ كلامه واحد. ولذا يقرَبُ ما نحن بصدده في معنى التأويل، من تأويل الأحلام والأحاديث كما جاء في القرآن الكريم في قصّة النبيّ يوسف عليه السلام: **﴿وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ﴾** (يوسف، ٦).

فإنّ ما يراه النائم في المنام المرموز هو الرمز، لكي يفهم هذا منه القشر، ويفهم منه اللباب ذلك الذي أوتي تأويل الأحاديث الحقيقيّة، التي هي غيب في اللوح المحفوظ.

وفي تعليل هذه الرؤية ما يأخذنا إلى عوالم الوجود المتعدِّدة والمتواصلة في حقائقها لكن بأثواب مختلفة، كلُّ ثوب يُناسب المعنى في عالمه الخاص، فالمعنى هو هو في العوالم المختلفة إلّا أنّ له تمثُّلاً خاصّاً، فلا يأتي محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى عند من لا يراه جائزاً.

وهذا المعنى للتأويل هو مسلك الشيخ الغزالي في كتبه لفهم متشابهات القرآن والحديث ومن تَبِعَه من الصوفيّة والعرفاء، ويصرِّح الشيرازيّ بأنَّه قد أخذه عنه بعد أن يذكر ما أسلفنا بعبارةٍ تُقارب إلى حدٍّ بعيد عبارة الغزالي فيقول:

«**كلُّ ما لا يحتمله فهمك فإنّ القرآن يُلقيه على وجه لو كنت في النوم مطالعاً بروحك للوح المحفوظ، لتمثّل ذلك بمثالٍ مناسب يحتاج إلى التعبير، ولذلك قيل: إنّ التأويل كلّه يجري مجرى التعبير، ومدار تدوار المفسِّرين على القشرة، ونسبة المفسّر إلى المحقّق المتبصّر كنسبة من يُترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه في مثال المؤذّن الذي كان يرى في المنام أنّ في يده خاتماً يَختم به فروج النساء وأفواه الرجال، إلى الذي يدرك منه أنّه كان يؤذّن قبل الصبح في شهر رمضان. فإن قلت: لمَ أبرزت هذه الحقائق في هذه الأمثلة المضروبة، ولم تكشف صريحاً حتّى وقع النَاس في**

جهالة التشبيه وضلالة التمثيل؟ فالجواب: أنّ الناس نيام في هذا العالم، والنائم لم ينكشف له غيب من اللوح المحفوظ إلّا بالمثال دون الكشف الصريح، وذلك ممّا يعرفه من يعرف العلاقة بين عالمَيَ الملك والملكوت: «فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، فينكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالأمثلة وأرواحها، ويعلمون أنّ تلك الأمثلة كانت قشوراً وقوالب لتلك الأرواح، ويعاينون صدق آيات القرآن والأحاديث النبويّة»، ثمّ يختم بقوله:

«وقبل ذلك فلا يحتمل درك الحقائق إلّا مصبوبةً في قوالب الأمثال الخياليّة، ثمّ لجمود فطرتك عند الحسّ تظنّ أنّ لا معنى له إلّا هذا المتخيّل وتغفل عن الحقيقة والستر، كما تغفل عن روح قلبك ولا تدرك منه إلّا صورة قالبك»(٣٠).

إلا أنّه قد خصّ نفسه بـ«**بيانه بوجه حكميّ برهانيّ، وتصحيحه بأوضاع ومقدّمات علميّة قطعيّة تطابق عليها العقل والنقل**»(٣١).

والنتيجة أنّ العنصر الثاني في الرؤية التأويليّة للشيرازي هو الرمزيّة في الكلام الإلهيّ، وسيكون لنا بحث خاص حول الرمز في آليّات التأويل، غير أنّ العنصر الثالث الأهمّ في معنى التأويل عند الشيرازيّ هو تمثّل المعنى الواحد بحسب عوالم الوجود والنشأة؛ لأنَّ للمعنى الواحد مراتب بتبع مراتب هذه العوالم، فهو في كلّ مرتبة يتمثّل بمثال. وترجع هذه النظريّة إلى الشيخ محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ) الذي يُعدّ بحقٍّ المؤسّس لمرتكزاتها، في حين تتجلّى أهميّة صدر الدين الشيرازيّ في كونه المجدّد له على نحو برهانيّ في إيران(٣٢).

وتقوم هذه النظريّة على مبدأ هو أنّ للقرآن الكريم معانٍ مترتبة طوليّة تبدأ من الظاهر ومفهومه الأوليّ البسيط ثمّ تذهب متصاعدةً لتجتمع بأسرها عند الإمام المعصوم الذي هو الإنسان الكامل، وأنّ هناك تشابهاً بل تماثلاً بين القرآن والإنسان والعالم، وهو ما سنوضحه لاحقاً حول منطق المطابقة، فكما أنّ للقرآن مراتب وجوديّة فكذلك الإنسان والعالم، كما ينسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام:

«أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر»[٣٣]

والكلّ هو مظاهر لأسماء الله تعالى وتجليّات ترجع إلى حقيقة غيبيّة واحدة.

وهذه النظريّة العرفانيّة تدعمها طبيعة المعرفة الإنسانيّة التي لا تنحصر في مرتبة واحدة، كما تدعمها الأدلّة النقليّة والسمعيّة من الكتاب والسنّة، كما يوضح الشيرازيّ. فالعوالم والنشأة ثلاثة، في نظر الشيرازيّ بدواً هي: الدنيا والآخرة وعالم الإلهيّة، ووفق منطق التطابق الذي يؤمن به والذي يسري على عالم الألفاظ في القرآن والحديث وهو ما يلفت إليه بقوله:

«إعلم أنّ أكثر الألفاظ الواردة في الكتاب الإلهيّ، كسائر الألفاظ الموضوعة للحقائق الكليّة، مجملة، يُطلق تارة ويراد به الظاهر والمحسوس، ويُطلق تارة ويراد به سرّه وحقيقته وباطنه، وتارة يطلق ويراد به سرّ سرّه وحقيقته وباطن باطنه. وذلك لأنّ أصول العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا والآخرة وعالم الإلهيّة، وكلّها متطابقة، وكلّ ما يوجد في أحد من هذه العوالم يوجد في الأخيرين على وجه يناسب كلّ موجود لِمَا في عالمه الخاص به»[٣٤].

ثمّ يعطي أمثلة على ذلك يختارها من بين المتشابهات كالحواسّ فيقول:

«فمن تلك الألفاظ السمع والبصر والفؤاد فإنّ هذه الثلاثة ربّما يُراد بها الأعضاء الثلاثة كالأذن الغضروفيّ والعين الشحمي والقلب اللحميّ... وربّما يُراد بها القوّة السمعيّة المدركة للأصوات والألفاظ والنغمات، والقوّة البصريّة المدرَكة للأضواء والألوان، والقوّة القلبيّة المدرِكة للمفهومات وأوائل المعقولات والمسلَّمات المقبولات، وتارةً يُراد بالسمع سماع المواعظ والحكم الإلهيَّة، والآيات الإلهيّة وبالبصر مشاهدة أولياء الله وأحبّائهم ومعارفهم وتصديق حالهم، وبالفؤاد الروح القدسيّ الواصل إلى الله تعالى بنور العرفان»[٣٥].

وفي نظرة ثانية متجدّدة للعوالم والنشآت يرى الشيرازيّ أنّ العوالم خمسة تتوزَّع عليها المعانيً القرآنيّة بمراتبها الخمس أيضاً، وذلك بعد إمعان النظر في تفصيل عالم

الإلهيّة، «فالله سبحانه ما خلق شيئاً في عالم الصورة والدنيا إلّا وله نظير في عالم المعنى والعقبى، وما أبدع شيئاً في عالم العقبى إلّا وله نظير في عالم الآخرة والمأوى، وله أيضاً نظير في عالم الأسماء، وكذا في عالم الحقّ وغيب الغيوب وهو مبتدع الأشياء. فما من شيء في الأرض ولا في السماء إلّا وهو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه، والعوالم متطابقة متحاذية المراتب، فالأدنى مثال للأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى، وهكذا إلى حقيقة الحقائق ووجود الموجودات، فجميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لَما في عالم الأرواح كبدن الإنسان بالقياس إلى روحه، ومعلوم عند أولي الأبصار أنَ هويّة البدن بالروح، وكذا جميع ما في عالم الأرواح هي مثل وأشباح لما في عالم الأعيان العقلية الثابتة التي هي أيضاً مظاهر أسماء الله تعالى، واسمه عينه كما حُقّق في مقامه، ثمّ ما خلق في العالمين شيء إلّا وله مثال مطابق ونموذج صحيح في الإنسان»[٣٦].

يحاول الشيرازيّ أن يقدّم لنظريَّة مراتب المعنى تطبيقات في المحاور الأساسيّة للوجود وهي العالم والإنسان والقرآن. ولنبدأ بالإنسان فإنّ له مراتب مختلفة من الوجود، وهو في كلِّ مرتبةٍ يمتاز بخصوصيّات تتناسب مع تلك المرتبة. على أنَّ الملاحَظ عند الشيرازيّ تركيزه على الجانب المعرفيّ لوجود الإنسان، فيحدِّد طبيعة المعرفة الإنسانيّة في كلِّ مرتبةٍ، والأدوات التي تتحصَّل بها، وسرعان ما يجد شواهدها في الأحاديث الشريفة، وخصوصاً في مرتبتها العالية العقليّة.

يشرح الشيرازيّ مراتب وجود الإنسان فيقول:

«ثمّ الإنسان يوجد في عوالم متعدِّدة بعضها أشرف وأعلى، فمن الإنسان ما هو إنسان طبيعيٌ ومنه ما هو إنسان نفسانيٌّ، ومنه ما هو إنسان عقليٌّ. أمّا الإنسان الطبيعيّ فله أعضاء محسوسة متباينة في الوضع، فليس موضع العين موضع السمع، ولا موضع اليد موضع الرجل، ولا شيء من الأعضاء في موضع العضو الآخر، وتلك الأعضاء غير متخالفة الجهات والأوضاع، بل لا وضع لها ولا حجة، ولا يقع

نحوها إشارة حسيّة لأنّها ليست في هذا العالم وجهاته كالإنسان الذي يراه الإنسان في النوم، والنوم جزء من أجزاء الآخرة وشعبة منها، ولهذا قيل «النوم أخو الموت». وأمّا الإنسان العقليّ فأعضاؤه روحانيّة وحواسّه عقليّة، له بصر عقليّ وسمع عقليّ وذوق وشمّ ولمسٌ عقليّة. وأمّا الذوق «فأبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني»، وأمّا الشمّ «فإني لأجد ريح الرحمن من جانب اليمن»، وأمّا اللمس «فوضع الله يده بكتفي» الحديث. وكذلك له يد عقليّة وقدم عقليّة ووجه عقليّ وجنب عقليّ وتلك الأعضاء والحواس العقليّة كلها موجودة بوجود واحد عقليّة وهذا هو الإنسان المخلوق على صورة الرحمن، وهو خليفة الله في العالم العقليّ مسجود الملائكة، وبعده الإنسان النفسيّ وبعده الطبيعي»[٣٧].

إنّ مراتب القرآن كالإنسان متعدّدة النشآت، ففي كلّ مرتبة إنسانيّة مرتبة للمعنى القرآنيّ والإنسان يتَّحِدُ معها ويتحقّق بها، ممّا يعني أن تحقّق المرتبة هو توحُّد الإنسان والقرآن، من هنا كانت ضرورة فهم القرآن عند الشيرازيّ ببطونه ومراتبه والتحقّق بها لأنّها عين السلوك إلى الكمال المطلق.

«وأسرار ذلك كثيرة، ولا يدلّ ظاهر تفسير اللفظ عليها، ومع ذلك فليس مناقضاً لظاهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول إلى لبابه عن قشره، فإنّ للقرآن حقيقة كالإنسان، وله قشران ولبّان كالجوز، ولكلٍّ منها مراتب كثيرة حسب تعدّد النشآت، وكما أنّ الإنسان الحسيّ صنم لسائر مراتبه، واقع في أوّل درجات الإنسانيّة ومراتبها ومعارجها، وأعلى منه الإنسان المثاليّ ثمَّ الإنسان النفسيّ، ثمّ العقليّ كالحكماء، ثمّ الإلهيّ كالمتألّهين والعرفاء والأولياء، فهكذا يجب أن يُعلم مراتب فهم القرآن، فكلُّ أحد لا يفهم إلّا بما يتحقّق فيه»[٣٨]. وهو ما ينبّهنا إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام (أنا القرآن الناطق)[٣٩]. وسنأتي على تفصيل مراتب المعاني القرآنيّة في حينه.

ويذهب الشيرازيّ بعيداً في تطبيقات نظريّة مراتب المعنى، فلا يجد غضاضةً ولا حرجاً أن يتحدَّث عن الجسم الإلهيّ، بدون أن يُلزمه ذلك - برأيه - بالقول بالجسم

للحقّ تعالى؛ لأنّه يرى التمايز بين الذات وتجلّياتها. فالجسم الإلهيّ هو المرتبة الأخيرة لمعنى الجسم، وهو في حقيقته عبارة عن الأسماء الإلهية والاسم غير المسمّى، والنعوت الربّانية، فلا يمس حريم الذات الإلهيّة المقدَّسة.

ولذا يقول بهذا الصدد:

«.. فإذا تصوّرت هذه المعاني وانتعشت في صفحة خاطرك، علمت أنّ المعنى المسمّى بالجسم له أنحاء من الوجود متفاوتة في الشرف والخسَّة والعلو والدنوّ، من لدن كونه طبيعياً إلى كونه عقلياً، فليجز أن يكون في الوجود جسم إلهيّ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير المسمّى بالأسماء الإلهيّة، المنعوت بالنعوت الربانيّة»(٤٠).

شروط التأويل

يقرُّ الشيرازيّ بدور علوم اللغة وآداب العربيّة في فهم القرآن، وتوقّفه عليها بوجه من الوجوه، إلّا أنّها علوم جزئيّة آليّة، محدودة الدور، والتأثير، ولا يجوز التوقّف عندها لأكثر من تحصيل ما يلزم منها للعبور نحو فهم القرآن، فأهل القرآن إنَّما يهمّهم عالم المعنى وتحصيل الكمال. ولذا نجده في أوّل تفسير البسملة.

«إعلموا أيّها المعتنون بفهم معاني الكتاب هداكم الله طريق الصواب، أنّ ههنا أبحاثاً لفظيّة بعضها متعلّقة بنقوش الحروف وهيئاتها الكتبيّة، وصور الألفاظ وصفاتها السمعيّة، قد نصب الله لها أقواماً من الكتَّاب والقرّاء والحفّاظ وجعل غاية سعيهم معرفة تجويد قراءتها وتحسين كتابتها، وبعضها متعلّقة بمعرفة أحوال الأبنية والاشتقاقات، وأحوال الإعراب والبناء للكلمات، وبعضها متعلّقة بمعرفة أوائل مفهومات اللغات المفردة والمركبة. وهذه كلّها دون ما هو المقصود الأقصى والمنزل الأسنى... وقد نصبهم الله لكسب هذه العلوم الجزئيّة المتوقّف عليها فهم حقائق القرآن، لتكون درجتهم درجة الخوادم والآلات لِما هو بالحقيقة الثمرة والتمام، وما به كمال نوع الإنسان»(٤١).

فمدخل اللغة ضروريّ لفهم القرآن، لكنّ ثمَّة مدخلاً آخر أكثر ضرورة.

فمن شروط التأويل الوقوف على علوم حفظة أسرار القرآن وأهله، وهم أهل الذكر، ويقصد بهم الشيرازيّ أئمّة أهل البيتعليهم السلام، والتدبّر في كلامهم وما بيّنوه من الحقائق وعرضها على القلب للتصديق بها، والتسليم والإذعان لها، «**فإنّك تحتاج إلى أن ترجع إلى حفظة أسرار القرآن ومعانيه، وتقصد أهاليه وحامليه، وتسأل أهل الذكر عمّا فيه، لقوله جلّ اسمه ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (النحل، ٤٣).**

فإن وجدته أيّها الناظر مخالفاً لِمَا اعتقدته وفهمته بالذوق السليم فلا تُنكرنّه، وفوق كلِّ ذي علم عليم، وافقهنَّ أنّ مَن احتجب بمعلومه وأنكر ما وراء مفهومه، فهو موقوف على حدّ علمه وعرفانه محجوب عمّا هو فوق طور عقله وإيمانه»[٤٢].

ويُنبّه الشيرازيّ من خطورة الخضوع للآراء السائدة التي تحول دون التدبّر في معاني الكتاب، «**فاخرج أيّها العاقل من بيت حجابك وعتبة بابك، واخلع عنك لباس أهل الزور والجاهليَّة، وانطلق عن القيود الرسميّة والعقائد العاميّة والآراء الظاهريّة، ولا تُصغِ إلى المجادلات الكلاميّة، ولا تكن ممّن ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ (الحشر، ١٩)**»[٤٣].

ويذهب عامّة أهل التصوّف والعرفان إلى أنَّ فهم القرآن لا يتحقّق إلّا من مدخل خاصّ يُناسب شرافته وعظمته، فكلام الله تعالى لا يُدرَك كنهُه بعلوم الناس المتعارفة أو من كلِّ أحد، بل له بابه وله أهله.

فالعلوم بنظر الشيرازيّ ثلاثة: علم بشريّ هو العلم الكسبيّ المتعارف بين الناس، وعلم روحانيّ هو علم النبوّة بواسطة ملك الوحي، وعلم لدني إلهي يختصّ بالصفوة من الأنبياء والأولياء والسالكين إلى الله سبحانه. وبرأي الشيرازيّ فإنَّ القرآن الكريم قد أشار إلى هذه الأقسام الثلاثة، حيث يقول موضحاً: «**التعليم على ثلاثة أقسام: تعليم بشريّ وتعليم ملكيّ وتعليم إلهيّ. والأوّل كما لساير الناس، والثاني كما لساير الرسلعليهم السلام، كان يَمثل لهم الملك ويعلّمهم الكتاب، والثالث كما لخواصّ الأنبياء**

وعظماء الأولياء عند عروجهم المعنوي إلى الله. وإلى هذه الأقسام الثلاثة أشار بقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾ (الشورى،٥١)، فالأوّل هو التعليم الإلهيّ والثاني هو الملكي والثالث هو البشريّ فافهم إن كنت من أهله»[٤٤].

إنّ العلم الحقيقيّ بنظر العارف هو علم الوراثة لا علم الدّراسة، ويصفه الشيرازيّ بأنّه «**نور عزيز المنال وفضل رفيع المثال لا يوجد بمجرّد القيل والقال والبحث والجدال أو رواية الحديث وحفظ الأقوال. وقال بعض العارفين: (أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت)، وهذا العلم المشار إليه هو علم الوراثة لا علم الدّراسة، يعني أنّ علوم الأنبياء﴿ع﴾ لدنيّة، فمن كان علمه مستفاداً من الكتب والرواية والدّراسة فليس هو من ورثة الأنبياء؛ لأنّ علومهم لا تُستفاد إلّا من الله كما قال تعالى ﴿وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق، ٣-٥)**»[٤٥].

وكون هذا علم الأنبياء لا يعني اختصاصه بهم؛ لأنَّ السببيّة بينهم يمكن تحقيقها عندنا ليشملنا التعليم الإلهيّ، حيث إنّ هذه السببيّة ليست سوى التحقّق بالتقوى، وبرأي الشيرازيّ فإنّ القرآن الكريم قد نبّهنا إلى ذلك فيقول:

«**ولا تظنّ أنّ التعليم عند الله يختصّ بهم -أي الأنبياء- ولا يتجاوز غيرهم، فقد قال تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾ (البقرة، ٢٨٢)، فكلُّ من وصل إلى حقيقة التقوى فلا بدّ أن يعلّمه الله ما لم يعلم، ويكون معه كما قال ﴿إِنَّ اللهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ (النحل، ١٢)**»[٤٦].

إنّ المعنى الظاهريّ والقشريّ للقرآن يُدركه الناس القشريّون والظاهريّون، وأمّا المعنى الباطنيّ وهو «**روح القرآن ولبّه وسرّه فلا يدركه إلّا أولوا الألباب، ولا ينالونه بالعلوم المكتسبة من التعليم والتفكّر، بل بالعلوم الدينيّة**»[٤٧].

إذاً، يبدو للشيرازي أنَّ نيل العلوم الدينيّة ممكن إذا تحقّقت شروطه وهي ترجع

إلى الذات الإنسانيّة وأحوالها ومجاهداتها، فيتعيّن حينئذ إزالة الحجب لتتحقّق المشاهدة الصافية، من خلال التقوى والخلوة والعزلة، وهي المعبّر عنها بالنور في قوله تعالى **﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلْ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾** (النور، ٤٠).

وبالإمكان ملاحظة الشروط ذاتها عند العرفاء والسابقين على الشيرازيّ كالسيّد حيدر الآملي الذي يشدّد على المجاهدة والرياضة الروحيّة لنيل العلم اللدنيّ لغير الأنبياء والأولياء وهم المحبّون[٤٨].

والموقف ذاته يعلنه الشيرازيّ عند تعليقه على قوله تعالى: **﴿يُؤْتي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾** (البقرة، ٢٦٩)؛ لأنّ الحكمة عنده هي الحكمة القرآنيّة، فيقول موضحاً: «**وهي الحكمة المعبَّر عنها تارةً بالقرآن وتارةً بالنور وعند العرفاء بالعقل البسيط، وهي من فضل الله وكمال ذاته ورشحات وجوده، أتاها الله لمن اختاره واصطفاه من خواصّ عباده ومحبوبيه، لا ينالها أحد من الخلق إلّا بعد تجرّده عن الدنيا وعن نفسه بالتقوى والورع والزهد الحقيقيّ، والانخراط في سلك المقرَّبين من ملائكته وعباده الصالحين حتّى يعلّمه الله من لدنه علماً، ويؤتيه حكمة وخيراً، ويحييه حياة طيبة، وجعل له نوراً يمشي به في ظلمات الدنيا ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (الأنعام، ١٢٢)**»[٤٩].

ويوضح الشيرازيّ شرطيّة صفاء الباطن بالمجاهدة للمعرفة اللدنيّة بوجهٍ فلسفيّ فيقول: «**وتوضيح ذلك بالبيان الحكَميّ: أنّ الروح الإنسانيّة من جهة أنّ من شأنها أن تتجلّى فيها الأشياء مشابهة للمرآة، لكن هذه الحالة في أوّل الفطرة للنفس أمر بالقوّة لكلِّ أحد من الناس، ثمّ يصير بمزاولة الأعمال والأفعال خارجةً من القوّة إمّا إلى الفعل والكمال، أو إلى البطلان والزوال. فإذا وقع الإنسان في السلوك العمليّ والرياضة الدينيّة والتكاليف الشرعيّة التي هي بمنزلة تصقيل المرآة تخرج النفس من القوّة إلى الفعل وتصير عقلاً بالفعل بعدما كانت عقلاً بالقوّة، فيكون كمرآة**

مجلوّة يتراءى فيها صور الموجودات على ما هي عليها، وإذا لم يقع في هذه الطريقة وهي الصراط المستقيم المذكور في القرآن ولم يخرج ذاته في طريق الآخرة بالتصفية والرياضة والتطهير والتنوير بل سلك مسلك الدنيا وصارت نفسه متدنِّسةً بدنس الشهوات، متنجِّسةً برجس الفسوق والسيِّئات، بطلت فيه القوّة والاستعداد لأن تصير منوّرةً بأنوار العلوم ولأن تتجلّى فيها حقائق الأمثال والرسوم، ولأن يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل لا بالقوّة»[٥٠].

ولا شكّ أنّ هذا النصّ من الشيرازيّ على درجةٍ عاليةٍ من الأهميّة، لأنّه يكشف عن النزعة الإشراقيّة الواضحة في الحكمة المتعالية ومشربها العرفانيّ في أهمّ ميادينها وهو ميدان المعرفة[٥١].

إنّ التحقّق بمعاني القرآن مردّه إلى ما عند الصوفيّة كشرط ضروريّ سارٍ في كلّ فهم ممكن للقرآن الكريم يسمّونه (التخلّق)، فإنّهم يربطون برابطة محكمة بين المعرفة والأخلاق لحقيقة أنّ المعرفة لديهم ليست سوى إشراق النفس التي عكفت على تصفية ذاتها عن الرذائل والقبائح، ثمّ تحليتها بالفضائل والمحاسن وتكميلها بالمعارف الحقة، وكلّ ذلك في القرآن. فإذاً يتعيَّن لفهم معاني القرآن التخلّق به. ولعلّ هذا المعنى المستفاد من قوله تعالى لنبيهﷺ **﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظيم﴾** (القلم، ٤)، وجاء في الحديث عن الصحابة: (كان خلق رسول اللهﷺ القرآن)[٥٢].

ولذا يرى الشيرازيّ أنّ شرط الفهم هو التخلُّق بالقرآن، وأنّ القرآن بحقيقته هو خلق النبيّﷺ، قال: **«والقرآن بحسب حقيقته الأصليّة خلق النبيّﷺ، وكلُّ ما يفهمه المفسِّرون ويصل إليه إدراكهم ظلّ من ظلاله القريبة والبعيدة، وشبح من أشباحه العالية والدانية»**[٥٣].

ويتابع هذا الشيرازيّ الصوفيّة أيضاً في الإرشاد إلى الآداب الباطنيّة لتلاوة القرآن، باعتبارها تأهُّلاً روحيّاً وتصفية للباطن لينفعل بالكلام الإلهيّ ويصل إلى مطلوبه، وهي نفس الآداب التي نصّ عليها الغزالي في الإحياء مع اختلاف يسير[٥٤] وعددها عشرة:

١- الوقوف على عظمة القرآن على نحو اليقين وتلمّس لطف الله تعالى وفضله ورحمته لخلقه.

٢- تطهير القلب من أوساخ المعاصي وآثار الذنوب ونجاسات الشّرك والاعتقادات الفاسدة، لاحتجاب باطن القرآن عن باطن القلب الذي لم يتطهّر من كلِّ رجس.

٣- حضور القلب وانصرافه عن الشواغل وأنسه بالحقّ تعالى.

٤- التفكّر والتدبّر في الآيات كما أمر تعالى، عن أمير المؤمنينعليه السلام: (لا خير في عبادة لا فقه معها، ولا في قراءة لا تدبّر فيها).

٥- إستنباط المفاهيم والمعاني المناسبة من الآيات، وقد رُوي عن عبد الله بن مسعود (من أراد علم الأولين والآخرين فليُثوّر القرآن)، وأعظم علوم القرآن علم أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله وعلم الآخرة والمعاد.

٦- تصفية النفس عن موانع الفهم، التي هي موانع عن الدخول إلى علوم القرآن للحصول على بعض حقائقه. وسنشير إليها لاحقاً بشيء من التفصيل.

٧- التخصيص، فيقدّر العبد أنّه المخاطب بكلِّ خطاب، سواء كان أمراً أو نهياً أو وعداً أو وعيداً.

٨- التأثّر والوجد بحسب كلِّ فهم يحصل له من حزن وخوف وخشية ورجاء وفرح، فيتنوّر القلب والباطن بنور القرآن.

٩- الترقّي في درجات القرآن إلى أن يسمع الكلام منه تعالى، لا من نفسه، فيرى في الكلام نفس المتكلم، ويروي الشيرازي، كما الغزالي، عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق: (والله لقد تجلّى الله عزّ وجل لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون)، كما رُوي عنهعليه السلام أيضاً أنّه سئل عن حالة لحقته في الصلاة حتّى خرّ مغشيّاً عليه، فلمّا سُرّي عنه قيل له في ذلك فقالعليه السلام: (ما زلتُ أرتد هذه الآية حتّى سمعتها من المتكلم، فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته).

١٠- التبرّي من حوله وقدرته ومن الالتفات إلى نفسه بعين الرضا والتزكية، فلا يرى

لنفسه مدحاً بل مقتاً وذمّاً وتقصيراً.

ويرى الشيرازيّ أنّ موانع الفهم هي حُجُب على القلب بعضها من نوع الأعدام كالطفوليّة والبلاهة والجهل البسيط، وبعضها وجودية كالمعاني والرذائل التي منها الإصرار على الذنب والتكبُّر.

وهذه الحُجب مردّها إلى حوم الشيطان على القلب الآدميّ فيُعمى عن مشاهدة أسرار معاني القرآن كما قال النبيّ صلى الله عليه وآله: (لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى الملكوت)، ومعاني القرآن من الملكوت. ثمّ يعدِّد هذه الحُجب وهي أربعة[٥٥]:

- انصراف الهمّة في القرآن إلى تحقيق مخارج الألفاظ بدل توجّه القلب إلى عالم المعاني، وهو ما يتولّاه شيطان ووُكّل به.
- التقليد في العلم والتقيّد بمعتقد الآباء بدون بصيرة، وهو ما عبَّر عنه المتصوِّفة بقولهم: إنّ العلم حجاب، فأمثال هؤلاء من البعيد أن يحصل لهم شيء من العلم اللدنيّ الذي يحصل للأمّيين، وهم الذين خَلَت كتب نفوسهم وأنواع قلوبهم من نقوش الأقاويل المتعارفة والعلوم النفسانيّة الكسبيّة، فكانت لهم بصيرة ليست لغيرهم. وهذه البصيرة هي التي اختصّ بها النبيّ الأمّيّ والأمّيّون الذين اتبعوه كما قال تعالى: ﴿**أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي**﴾ (يوسف، ١٠٨)، وهذا المعنى للأمّيّة انفرد به الشيرازي[٥٦].
- الاستغراق بعلم العربيّة ودقائق اللفظ مع أنّ المقصود لنزول القرآن هو التنوّر بنور معرفة الله وآياته وسوق الخلق إلى جواره.
- الجمود على أقوال المفسّرين باعتبارها معاني القرآن، وأنّ ما وراءها تفسير بالرأي، وهو ما يؤدّي إلى تعطيل معاني التأويل، مع أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: (إلّا أن يؤتى العبدُ فهماً في القرآن). وقد صرّح الشيرازيّ في غير موضع أنّ معظم الآفات الحاجبة للإنسان عن درك حقائق القرآن «**الاغترار بظواهر الأخبار، والاحتجاب بأوائل الأنظار من دقائق العلوم الجزئيّة ومعارف الأحكام**

الفرعيّة، وإلا فما من شيء إلّا وفي القرآن ما يكشف عن حقيقة ذاته»[٥٧].

تلك هي ضرورة التأويل وأهميّته في ميدان القرآن. وذلك هو معناه الذي سعى الشيرازيّ لتوضيحه وتمييزه في عين أنّه التفسير، وكأنّه على نسق الوجود المشكّك بالتشكيك الخاصّ، حيث يرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وأمّا شروط تحقّقه فتكاد تختصر بالتطهّر الداخلي للإنسان وتصفية الباطن ليستعدّ للفيوضات الرحمانيّة والعلوم الربّانيّة التي ينالها في ساعة الإشراق الذاتيّ فتنكشف المعاني وتنحلّ الرموز ويحصل الفهم للكلام الإلهيّ ومقاصده.

الهوامش:

١) انظر: خنجر حمية، مدخل إلى التأويل الصوفي للقرآن، مجلة الحياة الطيبة، بيروت - العدد الثامن، شتاء ٢٠٠٢م/ ١٤٢٢هـ. ولاحظ أخبار أنّ للقرآن ظهراً وبطناً: بحار الأنوار، تحقيق الشيخ محمود ديابن، دار التعارف للمطبوعات - بيروت، ط. أولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ج٣٧، كتاب القرآن، الباب ٨، الأحاديث: ١٤ - ١٥ - ٣٤ - ٣٧ - ٤٢ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨.

٢) بحار الأنوار، ج٣٧، ص ٨، ح٦٥.

٣) للتوسع انظر: خنجر حمية، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، ط الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص ٦٩٩ - ٧٠٩، وأيضاً: تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، تحقيق السيّد محسن الموسوي التبريزي، المعهد الثقافي نور على نور رقم، ط الرابعة ١٤٢٨هـ، ج١، ص٢٩٣ - ٣٥٠ حيث عرض بشكل موسّع لضرورة التأويل وأهميّته.

٤) مفاتيح الغيب، ص ٣٩.

٥) المصدر السابق، ص ٣٩ - ٤٠.

٦) انظر مفاتيح الغيب، ص ٣٩ - ٤٠، وانظر أيضاً باختلاف يسير في الألفاظ: الحكمة المتعالية، دار إحياء

التراث العربيّ - بيروت، بدون تاريخ، ج٧، ص ٣٦ - ٣٧ وقد علق الملا السبزواري على زيادة الصدر وهو مقام الخيال، أنّه زيادة من النساخ وإلا كانت المراتب ثماني. انظر: ص ٣٦ الهامش (٢).

٧) مفاتيح الغيب، ص ٦٣.

٨) مفاتيح الغيب، ص ٧١ - ٧٢.

٩) المصدر السابق، ص ٧٢.

١٠) المصدر السابق، وهكذا جاء في النص (في هذه الحظر) ولعل الصواب (في هذا الحظر).

١١) مفاتيح الغيب، ص ٦٨.

١٢) مفاتيح الغيب، ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

١٣) مفاتيح الغيب، ص ٦٩ - ٧٠.

١٤) صدر الدين إبراهيم الشيرازي، سه رساله فلسفى (ثلاث رسائل فلسفية)، تقديم السيّد جلال الدين الشيرازي، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ط الثالثة ٣٦٨ ش، ص ١٦٠ نقلاً من كتاب عين اليقين للفيض الكاشاني، ولاحظ تعليق السيّد الاشتياني باللغة الفارسية.

١٥) انظر المصدر السابق، مقدمة السيّد جلال الدين الاشتياني باللغة الفارسية، ص ١١٧ - ١١٨، وقد عالج في هذه المقدمة المهمة موضوع التأويل ومتشابهات القرآن.

١٦) مفاتيح الغيب، ص ٧٣.

١٧) المصدر السابق.

١٨) انظر حول المعنى الواسع للتفسير، هنري كوربان، عن الإسلام وإيران، تعريب وتحقيق نواف الموسوي، دار النهار - بيروت، ط الأولى ٢٠٠٠م، ج١، ص ٢٨٣، وانظر موقف السيّد حيدر الآملي من معنى التأويل: خنجر حمية، العرفان الشيعي، ص ٧١٠ وما بعدها، وللتوسع انظر تفسير المحيط الأعظم، ج١، ص ٢٣٨ - ٢٩٢، وأيضاً ج٥، ص ٧٤.

١٩) مفاتيح الغيب، ص ٦ - ٧، والآية من سورة غافر/ ٨٣.

٢٠) تفسير القرآن الكريم، ج٧، ص ١٨٥.

٢١) تفسير القرآن الكريم، ج١، ص ٣٨.

٢٢) المصدر السابق، ج١، ص ٣٩، وانظر: جواد علي كسار، فهم القرآن، نشر مؤسّسة عروج، طهران، ط الأولى ١٤٢٤هـ، ص ١٥٧.

٢٣) مفاتيح الغيب، ص ٨٢.

٢٤) انظر: تفسير القرآن الكريم، ج٥، ص ١٥٠.

٢٥) تفسير القرآن الكريم، ج٥، ص ١٤٧.

٢٦) هانس جورج غادامر، اللغة كوسيط لخبرة الهرمنيوطيقا، ترجمة جورج تامر، مجلة فكر وفن – معهد غوته بيروت، العدد ٧٥، ص٤٧، وانظر أيضاً: حسين الموزاني، بين الحداثة والتراث، المصدر السابق، وأيضاً: أحمد واعظي، ماهية الهرمنيوطيقا، ترجمة حيدر نجف، مجلة المحجة البيضاء - بيروت، العدد ٦، وايضاً حسين حنفي، مع فيلسوف هايدلبرغ ومجلة فكر وفن العدد ٧٥، وأيضاً: طيب تيزني، غادامر وغواية اللغة، المصدر السابق، وللتوسع في أعمال غادامر انظر:

١- Le probleme de la conscience historique، lauvain، ١٩٦٣

٢- verite et method، les qrandes kignes ottme hermeneutique philosophique، Paris، seuil ١٩٩٦.

٣- la philosophie hermeneutique، Paris، puf ١٩٩٦

٤- l'art de comprender ertical: hermenutiqueet tradition philosophique، Paris-montaique ١٩٨٢

٢٧) تفسير القرآن الكريم، ج٥، ص ١٥٠.

٢٨) مفاتيح الغيب، ص ٨٤.

٢٩) المصدر السابق، ص ٩٣.

٣٠) مفاتيح الغيب، ص ٩ - ٩٧، وقارن: الغزالي، جواهر القرآن، ص ٣٤ - ٣٧، وقد ذكر النص بألفاظه تقريباً في تفسير القرآن الكريم ج٥، ص ١٦٢ - ١٦٣.

٣١) تفسير القرآن الكريم، ج٥، ص ١٦٠.

٣٢) من الضروري مراجعة محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان، نشر المكتبة العربية - القاهرة ١٣٩٢هـ ج٤، ص ١٠٦ وما بعدها، وكذلك انظر حول تأويل ابن عربي ومراتب الفهم: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار التنوير - بيروت، ط الثانية ١٩٩٣م، الفصل الأوّل من الباب الثالث حول القرآن والوجود، ص ٢٦٣، وانظر أيضاً ما كتبه جواد علي كسارن فهم القرآن، ص ٢٤١ إلى ص ٢٥٣.

٣٣) ديوان الإمام علي، دار الكتاب الحديث - الكويت، ط الأولى ١٩٨٨، ص ٥٦.

٣٤) تفسير القرآن الكريم، ج٨، ص ٦٨، وأيضاً: مفاتيح الغيب، ص ٨٧..

٣٥) مفاتيح الغيب، ص ٨٧، وقارن بما ذكره تلميذه الفيض الكاشاني في المقدمة الرابعة من تفسيره الصافي، ج١، ص ٢٩، وكذلك: السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ في تفسير الميزان، ج١، ص ٩ - ١٠، وج٨، ص ١٥٥، وج٢، ص ٣١٩.

٣٦) مفاتيح الغيب، ص٨٧ - ٨٨.. وقد بنى الميرزا علي النوري في تعليقه على كلام الشيرازيّ على هذه المراتب الخمس لمعاني القرآن التي يعتقد أنّها بمجموعها هي الإيمان بعينه فاعتبر أن للإيمان خمس مراتب، انظر تفسير القرآن الكريم، ج٧، ص ١٧٧ - ١٧٨، الهامش (١).

٣٧) شرح أصول الكافي، مكتبة المحمودي - طهران ١٣٩١ق، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

٣٨) تفسير القرآن الكريم، ج٧، ص ١٧٦ - ١٧٧.

٣٩) انظر بحار الأنوار، ج٣٧، كتاب القرآن، ص ٥٨، ج١١ وفيه: (ذلك القرآن فاستنطقوه ولينطق لكم، أخبركم: فيه علم ما مضى وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم، وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون، فلو سألتموني عنه لأخبرتكم عنه، لأني أعلمكم) وانظر أيضاً الحديث بلفظه: سليمان البلخي القندوزي، ينابيع المودة لذوي القربى، طبعة اسلامبول - تركيا، بدون تاريخ/ ج١ الباب الرابع عشر في علمه، ص ٢١٤، وانظر العلامة

حسام الدين المردي الحنفي، آل محمد، مكتبة أهل البيت، قرص مدمج، الإصدار الأول، ص ٥٤.

٤٠) شرح أصول الكافي، ص ٢٧٤.

٤١) تفسير القرآن الكريم، ج١، ص ٣٨.

٤٢) مفاتيح الغيب، ص ٥ – ٦.

٤٣) مفاتيح الغيب، ص ٦.

٤٤) انظر أسرار الآيات، تقديم وتصحيح محمّد خواجوي، دار الصفوة – بيروت، ط الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص ١٩.

٤٥) أسرار الآيات، ص ١٢.

٤٦) أسرار الآيات، ص ١٢.

٤٧) مفاتيح الغيب، ص ٤١.

٤٨) انظر: المحيط الأعظم، ج٥، ص ١٥ – ١٧، ٢١. وأيضاً: ج١، ص ٣٤٢ – ٣٤٧ وص٣٦١ وانظر أيضاً: خنجر علي حمية، العرفان الشيعي حول شروط التأويل وأسسه، ص ٧٢١ – ٧٢٦، ويمكن ملاحظة ما ذكره الشيخ محيي الدين بن عربي في التدبيرات الإلهية، تحقيق سعيد عبد الفتاح مؤسّسة الانتشار العربية – بيروت، ط الأولى ٢٠٠٢ ضمن رسائل ابن عربي، ص ٣٨٥ – ٣٨٦.

٤٩) المظاهر الإلهية، دفتر تبليغات اسلامي، رقم، تحقيق جلال الدين الاشتياني، ط الثانية ١٤١٩هـ، ص ٥٨ وأيضاً: أسرار الآيات، ص ١٤.

٥٠) أسرار الآيات، ص ٩.

٥١) قارن ما ذكره الملا صدرا بشمس الدين محمّد بن محمود الشهروزري، شرح حكمة الإشراق ليحيى بن حبش السهروردي، تصحيح وتحقيق ومقدمة حسين ضياني تربتي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي طهران ط أولى ١٩٩٣/، حول أحوال السالكين، ص ٥٨ن وكذلك: اللمحات/ تحقيق إميل معلوف، دار النهار للنشر – بيروت، ط الثانية ١٩٩١م، ص ١٤٨ – ١٥٠.

٥٢) انظر: أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم - بيروت، ط الأولى ١٤٢هـ/ ٢٠٠٥م، كتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة، ص ٨٣٨ وذكر العراقي أنّه قد رواه مسلم.

٥٣) تفسير القرآن الكريم، ج٧، ص ١٧٨.

٥٤) انظر مفاتيح الغيب، ص ٥٨ - ٦٩، وقارن: إحياء علوم الدين، كتاب آداب تلاوة القرآن، الباب الثالث في أعمال الباطن في التلاوة، ص ٣٣٢ - ٣٤١، وقد صرح الشيرازيّ بنقلها عنه ص ٦٩.

٥٥) انظر مفاتيح الغيب، ص ٦١ - ٦٣، وهي الموانع التي ذكرها الغزالي في إحياء علوم الدين، ص ٣٣٦، باستثناء الحجاب الثالث وهو الإصرار على الذنب والاتصاف بالكبر فقد ذكر الشيرازيّ مكانه الاستغراق بعلوم العربية ودقائق الألفاظ.

٥٦) انظر مفاتيح الغيب، ص ٤٦ - ٤٧.

٥٧) تفسير القرآن الكريم، ج٨، ص ١٦ من مقدمة تفسير سورة السجدة.



إشكاليـــّة التراث والمنهج عند محمّد عابد الجابري

الأستاذ جميل حمداوي(*)

تمهيد

يعدّ التراث من أهـمّ المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربيّ الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حول التراث مستمرّاً إلى يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائيّة، ورصد قضاياه الفكريّة والمنهجيّة، وإبراز إشكاليّاته العويصة رؤيةً وموضوعاً ومنهجاً. ويتمظهر ذلك بشكلٍ واضحٍ في مختلف حقول العلوم الإنسانيّة ومجالات المعرفة الأدبيّة والفنيّة والفكريّة؛ نظراً لأهميّة التراث العربيّ الإسلاميّ في بناء الثقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة معرفيّاً وفكريّاً وتصوُّريّاً، ومدى دوره الكبير في الحفاظ على الهويّة والذات والكينونة الوجوديّة، وكذلك نظراً لبُعده الإستراتيجيّ في تحديد الانطلاقة الصحيحة من أجل تحقيق المشروع المستقبليّ، وذلك بتشييد حداثةٍ عقلانيّةٍ متنوِّرةٍ، عبر ترسيخ ثقافة عربيّة أصيلة ومعاصرة. وبالتالي، فلن يتحقّق ذلك إلّا بالعودة إلى التراث العربيّ الإسلاميّ لغربلته من جديد، ونقد مواقفه فهماً وتفسيراً، بُغية استكشاف المواقف الإيديولوجيّة الإيجابيّة لمواجهة الاستعمار من جهة، ومحاربة التخلّف من جهةٍ ثانيةٍ، وتقويض النزعة المركزيّة الأوروبيّة من جهةٍ ثالثةٍ.

(*) كاتب وباحث إعلامي من المغرب.

هذا، ويمكن الحديث عن قراءات متعدّدة للتراث العربيّ الإسلاميّ، منها: القراءة التراثيّة التقليديّة كما عند العلماء السلفيّين، وهم خريجو الجوامع الإسلاميّة (الأزهر ـ جامع القرويّين ـ الزيتونة)، والقراءة الاستشراقيّة التي نجدها عند المستشرقين الغربيّين من ناحية، والمفكّرين العرب التابعين لهم توجّهاً ورؤيةً ومنهجاً من ناحيةٍ أخرى، والقراءة التاريخانيّة كما عند المفكّر المغربي عبد الله العروي، والقراءة السيميائيّة كما عند محمّد مفتاح وعبد الفتّاح كليطو...، والقراءة التفكيكيّة كما عند عبد الله الغذامي وعبد الكبير الخطيبي...، والقراءة التأويليّة كما عند نصر أبو زيد ومصطفى ناصف...، والقراءة البنيويّة التكوينيّة كما عند محمّد عابد الجابري وإدريس بلمليح مثلاً.

وعلى الرغم من تعدّد القراءات والمقاربات المنهجيّة في التعامل مع التراث العربيّ الإسلاميّ، فإنّها قراءات نسبيّة، تحمل في طيّاتها نقاطاً إيجابيّة من ناحية، ونقاطاً سلبيّة من ناحيةٍ أخرى، وتحوي أيضاً في منظومتها الفكريّة والنظريّة والتطبيقيّة أبعاداً إيديولوجيّة مختلفة، ومقاصد مرجعيّة متباينة. وبعد ذلك، تصل هذه القراءات أو المنهجيّات بشكلٍ من الأشكال إلى حقائق احتماليّة ونتائج نسبيّة، تختلف من قارئ إلى آخر. إذاً، ما هو التراث لغةً واصطلاحاً؟ وما هي بدايات التفكير في التراث؟ وما هي نظريّاته تصوّراً ورؤيةً ومنهجاً؟ وما هي منهجيّة محمّد عابد الجابري في قراءة التراث العربيّ الإسلاميّ؟ وما هي خصوصيّات هذه القراءة ومميّزاتها المعرفيّة والمنهجيّة؟ تلكم هي الأسئلة التي سوف نحاول رصدها في ورقتنا هاته.

مفهوم التراث لغةً واصطلاحاً

من يتأمّل الدلالة المعجميّة لكلمة التراث، فسيجدها بطبيعة الحال مشتقّة من فعل ورث، ومرتبطةً دلالياً بالإرث والميراث والتركة والحسب، وما يتركه الرجل الميت، ويخلّفه لأولاده. وفي هذا الإطار، يقول ابن منظور: «ورث: الوارث: صفة من صفات الله

عزّ وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله عزّ وجلّ يرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين. أي: يبقى بعد فناء الكلّ، ويفنى مَنْ سواه، فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له... ورِثه ماله ومجدَه، ووِرثه عنه وِرْثاً ورِثة ووراثة وإراثة. ورث فلان أباه يرثه وراثة وميراثا ومَيراثا. وأورث الرجل ولده مالا إيراثا حسناً. ويُقال: ورثت فلاناً مالاً أرثه وِرْثاً ووَرْثاً إذا مات مُورِّثك، فصار ميراثه لك. وقال الله تعالى إخبارا عن زكريا ودعائه إياه: «**هب لي من لُدنك وليّاً يرثني ويرث من آل يعقوب**». أي: يبقى بعدي فيصير له ميراثي. والوِرْث والإرث والتراث والميراث: ما ورث؛ وقيل: الورث والميراث في المال؛ والإرث في الحسب. وورَّث في ماله: أدخل فيه من ليس من أهل الوراثة. وتوارثناه: ورِثَه بعضنا عن بعض قِدْماً. ويقال: ورّثت فُلاناً من فلان أي جعلت ميراثه له. وأورثَ الميتُ وارثَهُ مالَهَ. أيً: تركه له. التراث: ما يخلّفه الرجل لورثته، والتاء بدل من الواو. والإرث أصله من الميراث، إنما هو ورث، فقلبت الواو ألفاً مكسورة لكسرة الواو. أورَثَه الشيءَ: أعقبه إياه. وبنو وِرْثة: يُنسبون إلى أمّهم. وورَثان: موضع»[1].

وهكذا، نستنتج بأنّ كلمة التراث من مشتقّات ورث، وأنّها لم ترد بالمفهوم الثقافيّ والحضاريّ الذي التصقت به دلاليّاً كلمة التراث كما في عصرنا الحديث والمعاصر، بل وردت الكلمة بمفهومين: أحدهما مادّيّ يتعلّق بالتركة الماليّة، وماله علاقة بالأصول والمنقولات، والثاني معنويّ يرتبط بالحسب والنسب. بيد أنّنا نفهم أنّ علماءنا المحدَثين وظّفوا التراث بمفهوم آخر، وهو: أنّ التراث كلّ ما خلّفه الأجداد للأحفاد على صعيد الآداب والمعارف والفنون والعلوم، أو هو بمثابة الذاكرة الثقافيّة والحضاريّة والروحيّة والدينيّة التي تبقى للأبناء والأحفاد من أجدادهم وآبائهم. ويعني هذا أنّ الدلالة الحديثة للتراث بمثابة توظيف مجازيّ للدلالة المعجميّة القديمة.

ويرى الدكتور محمّد عابد الجابري أنّ العرب القدماء لم يوظّفوا كلمة التراث بحمولته المعجميّة الحديثة، ولم تستعمل هذه الدلالة إلّا مع الفكر العربيّ الحديث

والمعاصر: «**أمّا في الفقه الإسلاميّ حيث عني الفقهاء عنايةً كبيرةً بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرّره القرآن في باب الفرائض، فإنّ الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة « ميراث»**، (بالإضافة طبعاً إلى: ورث، يرث، ورّث، توريث، الورثة...الخ). أمّا لفظ التراث فلا نكاد نعثر له على أثر في خطابهم... وأمّا في الحقول المعرفيّة العربيّة الإسلاميّة الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة تراث بأيٍّ وضع خاصّ، بل إنّنا لا نكاد نعثر لها على ذكر.

هذا، ويمكن أن نُلاحظ، بالإضافةً إلى ما تقدَّم، أنّه لا كلمة «**تراث**»، ولا كلمة ميراث، ولا أيٌّ من المشتقّات من مادة (و. ر. ث)، قد استعمل قديماً في معنى الموروث الثقافيّ والفكريّ. حسب ما نعلم .، وهو المعنى الذي يُعطى لكلمة «**تراث**» في خطابنا المعاصر. إنّ الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادّة ومشتقّاتها في الخطاب العربيّ القديم كان دائماً: المال، وبدرجة أقلّ: الحسب.

أمّا شؤون الفكر والثقافة، فقد كانت غائبةً تماماً عن المجال التداوليّ، أو الحقل الدلاليّ، لكلمة تراث ومرادفاتها. فعندما يتحدّث الكندي . مثلا . في مقدّمة رسالته المعروفة بـ «**كتاب الكنديّ إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**»، عن فضل القدماء، وواجب الشكر لهم، وضرورة الأخذ عنهم . في مجال العالم والفلسفة . لا يستعمل العبارة الشائعة لدنّا اليوم، عبارة عن «**تراث الأقدمين**»، بل يستعمل تعابير أخرى مثل: « ما أفادونا من ثمار فكرهم»، وبالمثل نجد ابن رشد في كتابه: «**فصل المقال**» يستعمل في المعنى نفسه عبارات تخلو تماماً من كلمة «**تراث**» أو ما يرادفها. يقول مثلا: «**فبيَّن أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدَّمنا في ذلك**»[٢].

وحتّى لو تصفَّحنا قواميس اللغات الأجنبيّة للبحث عن كلمة التراث (Le patrimoine/ l'héritage)، فلن نجد دلالة هذه الكلمة بمعنى الموروث الثقافيّ والفكريّ والدينيّ والمعرفيّ، بل نجد الدلالات نفسها التي وجدناها في المعاجم العربيّة، كالتركة والإرث والحسب، معتمدةً في القواميس الفرنسية والإنجليزية. ويقول محمّد

عابد الجابري عن هاتين الكلمتين الأجنبيّتين بأنّ معناهما: «**لا يكاد يتعدّى حدود المعنى العربيّ القديم للكلمة، والذي يُحيل أساساً على تركة الهالك إلى أبنائه. نعم، لقد استعملت كلمة l'héritage بالفرنسيّة في معنىً مجازيّ للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصّة بحضارة ما، وبكيفيّة عامّة «التراث الروحيّ». ولكن، حتّى في هذه الحالة، يظلّ معنى الكلمة فقيراً جدّاً بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة تراث في الخطاب العربيّ المعاصر. إنّ الشحنة الوجدانيّة والمضمون الإيديولوجيّ المرافقَيْن لمفهوم التراث كما نتداوله اليوم، تخلو منهما تماماً مقابلات هذه الكلمة في اللغات الأجنبيّة المعاصرة التي نتعامل معها**»[٣].

ولكن هناك كلمات أجنبية يمكن أن تتضمّن دلالة التراث بالمفهوم المعاصر، ككلمة الثقافة Culture، وكلمة المعرفيّ أو الإبيستمي Epistimé.

وإذا كان التراث بمعنى الذاكرة الشعوريّة واللاشعوريّة التي يخزنها الإنسان العربيّ المعاصر، فيمكن أن يكون أيضاً بمعنى المعرفة الخلفيّة التي توجّه مسار المثقّف ذهنيّاً وثقافيّاً وحضاريّاً ومعرفيّاً ودينيّاً وفنيّاً وجماليّاً لمعرفة الحاضر، والاستهداء به للتكيّف مع الواقع والآخر. وقد نعرِّف التراث تعريفاً عاماً وجامعاً، فنقول: بأنَّه كلّ ما تركه الأجداد والآباء من معارف، وآداب، وعلوم، وتقنيّات، وفنون، وتجارب دينيّة وروحيّة، وممارسات سياسيّة وقانونيّة، ودستوريّة وتنظيميّة.

وإذا كان عابد الجابريّ يعرّف التراث بأنّه هو: «**الموروث الثقافيّ والفكريّ والدينيّ والأدبيّ والفنيّ**»[٤]، فإنّ أحمد العلويّ يعرِّف التراث بأنّه: «**القرآن وكلام محمّد صلّى الله عليه وسلّم لا غير**»[٥].

هذا، ومن المعلوم أنّ مصطلح التراث في ثقافتنا العربيّة الحديثة والمعاصرة مصطلح عامّ وغامض وفضفاض ومطّاط، ومن الصعب الإحاطة به، وتطويقه بشكل دقيق؛ نظراً لتعدّد دلالاته، وتشعّب معانيه ومفاهيمه، واختلافها من مفكِّر إلى آخر، ومن مبدعٍ إلى آخر. والسبب في ذلك التباين اختلاف المرجعيّات الفكريّة والذهنيّة، وتنوّع المشارب

الثقافيّة، وتعدّد المقاربات المرجعيّة، وتناقض المنظورات الإيديولوجيّة. ولكن ما يمكن قوله: إنّ مصطلح التراث لم يطرح في ساحة النقاش الفكريّ والإبداعيّ إلّا مع صدمة الحداثة ، وتغلغل الاستعمار في العالم العربيّ الإسلاميّ، وتزايد منطق الاستغلال، وبروز ظاهرة الاستلاب والتغريب، وتفاقم المسخ الثقافيّ، بل عن ارتباطه بمناقشات المفكّرين لجدليّة الأصالة والمعاصرة، وظهور إشكاليّة الأنا والآخر، وطرح مفهوم الهويّة والخصوصيّة الحضاريّة والثقافيّة.

ويعني هذا أنّ مصطلح التراث لم يوظّف إلّا في الخطاب الفكريّ المعاصر. وهنا، يرى الدكتور سعيد بنسعيد بأنّ التراث: «**يستعمل في خطابنا المعاصر استعمالاً نهضويّاً، ويربط النهضة بالغربة في وعي الذات، وخاصّةً باعتباره نوعاً من ميكانيزمات الدّفاع عن الذات، فإنّ التراث بالنسبة للنهضة ولفكر النهضة، وحتّى الآن، يلعب دوراً إيجابياً...**»[٦] وعليه، فالتراث في مفهومه البسيط والعاديّ هو الذاكرة الإنسانيّة بكلّ تجلّياتها المعرفيّة، والتقنيّة، والعلميّة، والثقافيّة، والأدبيّة، والفنيّة، والجماليّة، سواء أكانت عبارة عن ثقافة شعبيّة، أم ثقافة عالمة، أم ثقافة رسميّة.

بدايات التفكير في التراث، وأهمّ نظريّاته

من المعلوم أنّ الإنسان، ولاسيما العربيّ منه، لا يمكن أن يعيش بدون تراثه وذاكرته وثقافته وفنونه وحضارته، وإلا أحسّ بالاغتراب الذاتيّ والمكانيّ، واستشعر النقص والانفصام والعزلة، واسترخص نفسه ازدراء واحتقاراً. ويعلم الكلّ أنّ الإنسان المسلم قد عرف تراثاً زاخراً بالمنجزات الهائلة في شتّى الميادين والمجالات، وصار يُضرب به المثل في التقوى والعطاء والعلم والإنجاز والاختراع والابتكار. والسبب في هذا الازدهار الثقافيّ هو التمسّك بالشرع الربّانيّ قرآناً وسنّة، واهتداء بطريقة الأسلاف إلى غاية العصور الوسطى، وبالضبط إبّان فترة الدولة العباسيّة. بيد أنّ المسلمين سرعان ما تقهقروا وانحطّوا؛ بسبب انشغالهم بهموم الدنيا، وترك الآخرة، فانهزموا هزيمةً نكراء

أمام المغول، فتضعضعوا انكسارا وتخلّفاً، ولاسيّما مع استبداد الدولة العثمانيّة غطرسةً وقهراً وعسفاً. ولم يستيقظوا من سباتهم إلّا مع دويٍّ مدافع الغرب، ليجدوا أنفسهم منبهرين بتقنيَّات الحداثة الغربيّة. فبدأ المفكِّرون والعلماء والمصلحون والمبدعون يطرحون سؤالاً مهمّاً وجوهريّاً، قد أسال الكثير من الحبر إلى يومنا هذا: لماذا تقدّم الغرب، وتأخّر المسلمون؟ وللإجابة عن هذا السؤال، طرحت إجابات عديدة من خلال رؤى مختلفة ومتباينة، ومنظورات ومناهج متعدّدة ومتنوّعة. هذا، وقد ترتّب عن هذا السؤال أنّ طرحت للنقاش إشكاليّة الهويّة والتبعيّة، وإشكاليّة الأصالة والمعاصرة، وجدليّة الأنا والآخر، وإشكاليّة التقدّم والتخلّف... بل طرحت في المجال السياسيّ والاقتصاديّ: إشكاليّة التفاوت بين دول الشمال ودول الجنوب، وتبعيّة دول المحيط لدول المركز.

علاوةً على ذلك، فقد خصّص الفكر العربيّ المعاصر منذ القرن التاسع عشر الميلاديّ وبدايات القرن العشرين، ولاسيّما الفلسفيّ منه، جلّ نقاشه للإجابة عن هذه الإشكاليّات العويصة، لتبيان الطرائق التي سيتعامل بها مع الغرب من جهة، ومع الموروث العربيّ الإسلاميّ والعالميّ والإنسانيّ من جهة أخرى. ولقد امتدّ هذا النقاش أيضاً إلى الإبداع الأدبيّ والفنيّ.

وعلى أيٍّ حال، فهناك ثلاث نظريّات عامّة حول التراث: نظريّة تقديسيّة للتراث، وتسمّى أيضاً بالرؤية السلفيّة القائمة على إحياء الماضي، وبعثه من جديد تمجيداً وتنويهاً وإشادةً. ونظرةً تغريبيّة ليبراليَّة مغاليةً ترفض الرجوع إلى التراث، كما يتّضح ذلك جليّاً عند سلامة موسى الذي قال: «**إنّ أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم، و ننتصر على المستغلّين ونخضعهم، ثمّ نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء**»(٧). وهناك نظريّة توفيقيّة تجمع بين إيجابيّات العودة إلى الماضي وإيجابيّات الانفتاح على الغرب. ويمثّل هذا الموقف أغلب المثقفين العرب الأكاديميّين المعاصرين.

مفهوم التراث في الفكر العربيّ المعاصر

ثمّة عدّة رؤى ومنظورات متفاوتة ومختلفة ومتباينة حول مفهوم التراث، وثمّة أيضاً تصنيفات عديدة استعرضها المثقّفون العرب أثناء تعاملهم مع التراث. وقد برز الكثير من الباحثين والدّارسين الذين يهتمّون بالتراث، مثل: حسين مروّة، والطيّب التزيني، وعبد الله العروي، ومحمّد عابد الجابريّ، وعبد الكبير الخطيبي، وغالي شكري، وزكي نجيب محمود، وأدونيس، ويوسف الخال، وحسن حنفي، ومحمّد عمارة...

١- وهكذا، يرى عبد الله العروي صاحب التوجّه التاريخانيّ ـ مثلاً ـ أنّ ثمّة نوعين من المثقّفين: مثقّف سلفيّ ينظر نظرةً تقليديّةً إلى التراث، ومثقّف انتقائيّ يختار من التراث ما يعجبه، ويخدم رؤيته. لكنّ هذين الاتجاهين يغفلان الجانب التاريخانيّ للتطوّر الحضاريّ والفكريّ، سواء أكان ذلك في الغرب أم عند العرب. فلا بدّ ـ إذاً ـ من تبنّي المقاربة التاريخانيّة لعقلنة موروثنا الثقافيّ والحضاريّ، وتحقيق التقدّم الهادف والبناء. وفي هذا السياق، يقول عبد الله العروي: «**الغالبيّة العظمى منهم بحسب المنطق التقليديّ السلفيّ، والباقي بحسب منطق انتقائيّ، إلّا أنّ الاتّجاهين، يعملان على إلغاء البعد التاريخيّ، ولكن إذا محا المثقّف التاريخ من فكره، فهل يمحوه من الحقيقة الواقعة؟ بكلّ تأكيد، لا. إنّ التاريخ من حيث هو بنية ماضية حاضرة يشكّل الشرط الحالي للعرب، تماماً بمقدار ما يشكّل شرط خصومهم، وذلك أنّ الفكر اللاتاريخيّ لا يؤول إلّا إلى نتيجة واحدة: عدم رؤية الواقع. وإذا ترجمنا هذا بعبارات سياسيّة، قلنا: إنّه يوطّد ـ في جميع المستويات ـ التبعيّة**»[٨].

ومن زاوية أخرى، يرى الباحث المصريّ الدكتور حسن حنفي أنّه من الضروريّ العودة إلى الماضي لفهمه جيّداً، واستيعابه بشكلٍ متأنٍّ وواعٍ، وقراءته قراءة سياقيّة وظيفيّة، وذلك لفهم حاضرنا المعاصر، وتنويره بطريقةٍ إيجابيّة بنّاءة وهادفة، قصد تحقيق أصالتنا من أجل السير به نحو التقدّم والازدهار. وفي هذا النطاق، يقول الدكتور حسن حنفي: «**الحديث عن القديم يمكن من رؤية العصر فيه، وكلّما أوغل الباحث**

في القديم ، وفكّ رموزه، وحلّ طلاسمه، أمكن رؤية العصر، والقضاء على المعوّقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القوّة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة، ولمّا كان التراث يشير إلى الماضي، والتجديد يشير إلى الحاضر، فإنّ قضيّة التراث والتجديد هي قضيّة التجانس في الزمان، وربط الماضي بالحاضر، وإيجاد وحدة التاريخ»[٩] .

ويرى حسن حنفيّ أيضاً أنّه من الصعب الفصل بين ثنائيّة الأصالة والمعاصرة أثناء حديثنا عن التراث، فبينهما اتّصال بنيويّ عضويّ، وجدليّة مترابطة حاسمة: «**إنّما تعني الأصالة والمعاصرة وحدة باطنيّة عضويّة بينهما، بحيث تتحقّق وحدة شخصيّة في حياة الفرد والمجتمعات**»[١٠] .

ويذهب الدكتور عباس الجراريّ، ضمن منظوره التاريخيّ الجدليّ، إلى القول بجدليّة الماضي والحاضر والمستقبل، وترابط هذه الأزمنة في بوتقة واحدة لفهم ذواتنا، وفهم حقيقة الآخر، وفهم الطريقة التي نتعامل بها مع التراث: «**إنّ الارتباط وثيق بين الماضي والحاضر والمستقبل في علاقة جدليّة حتميّة، تجعل الماضي منعكساً على الحاضر، ومؤثّرا في المستقبل، وتجعل بذلك حركة التاريخ حركة كليّة لا تتجزّأ...**»[١١] .

أمّا الباحث علي زيعور، فينظر إلى توظيف التراث نظرةً سيكولوجيّة، وذلك باعتباره مؤشّرا حقيقيّاً للدفء الذاتيّ، ومنبعاً للاستقرار والتوازن النفسيّ، ووسيلةً لتحقيق الشعور بالانتماء الحضاريّ والثقافيّ، وتوفير الراحة النفسيّة أثناء التعامل مع الآخر، فيقول علي زيعور بأنّ: «**التشكيك بقيمة الموروث الحضاريّ عمليّة تزعزع الثقة بالنفس وبالنصّ؛ لأنّها تخلّ بالتوازن بين الأنا وحقلها الحضاريّ الذي يُعطي الإنسان عمقاً، وقيمة، وشعوراً بالانتماء. ومن ثمَّة، بالأمن والاطمئنان. أي: بالقدرة على الاستمرار والتكيّف**»[١٢] .

٢- زد على ذلك، يرى أدونيس في معظم كتاباته، ولاسيّما في كتابه: «**الثابت والمتحوّل**»، أنّ التعامل الحقيقي مع التراث العربيّ الإسلاميّ ينبغي أن يقوم على خلخلة هذا

التراث، وغربلته غربلةً جيّدةً في ضوء مناهج حديثة ومعاصرة، عن طريق قراءةٍ واعية ومتعمّقة، قائمة على التفكيك والتركيب، والبحث عن نقاط التحوّل والتغيّر والمغامرة الحداثيّة في هذا الموروث الإنسانيّ، مع إبعاد كلّ ما يمتّ بصلة إلى الدين والمقدّس والثابت القيميّ والأخلاقيّ. ويعني هذا أنّ أدونيس يدعو إلى قراءةٍ للتراث، قائمة على التثوير والتغيير والتطوير. وإن كانت هذه القراءة الحداثيّة غير موضوعيّة إلى حدٍّ ما، لكونها خاضعةً لمشرح التغريب والاستلاب والهدم؛ وتنطلق من مرجعيّة تفكيكيّة أجنبية، لا تعترف بالدين والقيم والأخلاق والأعراف[١٣].

طرائق التعامل مع التراث

توجد ثلاث طرائق رئيسة في التعامل مع التراث العربيّ الإسلاميّ. وبالتالي، تتّخذ هذه الطرائق - حسب محمّد عابد الجابريّ - ثلاث صور منهجيّة، وهي: الطريقة التقليديّة، والطريقة الاستشراقويّة، والطريقة الماركسيّة. فالصورة الأولى هي صورة الطريقة التقليديّة التي ترتكز على التعامل التراثيّ التقليديّ مع التراث، كما يظهر ذلك جليّاً عند العلماء المتخرّجين من المعاهد الأصيلة، كجامع القرويّين بالمغرب، والأزهر بمصر، والزيتونة بتونس. ويتّسم هذا التعامل مع ذلك التراث بالرؤية السلفيّة الماضويّة، وغياب الروح النقديّة العلميّة، وفقدان النظرة التاريخيّة. ويعني هذا - حسب الجابريّ - «**أنّ الصورة العامّة التي نجدها عند هؤلاء عن المعرفة بالتراث، بمختلف فروعه الدينيّة واللغويّة والأدبيّة، تقوم على منهج يعتمد ما سبق أن أسميناه بالفهم التراثيّ للتراث. الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبّرون فيها عن آرائهم الخاصّة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم. والطابع العام الذي يميّز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ والانخراط في آفتين اثنتين: غياب**

الروح النقديّة، وفقدان النظرة التاريخيّة. وطبيعيّ، والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو « التراث يكرّر نفسه»، وفي الغالب بصورة مجزّأة ورديئة. ولا نحتاج إلى الوقوف هنا طويلاً مع هذه الصورة التقليديّة من المعرفة بالتراث فهي معروفة جداً»(١٤).

ويعني هذا أنّ الصورة التقليديّة تتّسم بالطابع الدينيّ الماضويّ، وغياب النزعة النقديّة الموضوعيّة، والارتكان إلى التعامل اللاتاريخيّ مع التراث العربيّ الإسلاميّ

أمّا الصورة الثانية من صور قراءة التراث العربيّ الإسلاميّ، فهي الصورة الاستشراقويّة، كما يظهر ذلك جليّاً لدى المستشرقين أو المستعربين الغربيّين من جهة، أو الدّارسين العرب التابعين لهم من جهة أخرى، فتمتاز هذه الصورة بتكريس النزعة الاستعماريّة، ومعاداة العقليّة الساميّة، والغضّ من قيمتها على المستوى المعرفي والعلميّ، وترجيح كفّة العقليّة الآريّة، ويتمظهر هذا واضحاً في عدم اعتراف بعض المستشرقين بالفلسفة الإسلاميّة، والانتقاص من علم الكلام والتصوّف الإسلاميّ؛ لأنّ العقليّة الساميّة غير قادرة على التجريد، والتركيب، وبناء الأنساق الفلسفيّة الكبرى وجوداً ومعرفةً وأخلاقاً، كما يذهب إلى ذلك المستشرق الألماني رينان. ومن جهةٍ أخرى، تمسّك المستشرقون الغربيّون منذ القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرينً بالدِّفاع عن المركزيّة الأوروبيّة، باعتبارها نموذجاً للمعرفة والعلم والحقيقة، وقد انطلق هؤلاء الدارسون من مناهج فيلولوجيّة أو تاريخيّة أو ذاتيّة. ويعني هذا أنّ المستشرق صاحب المنهج التاريخيّ: «**يفكّر شموليّاً في الفلسفة الإسلاميّة لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافيٍّ عام، هو الثقافة العربيّة الإسلاميّة، بل بوصفها امتداداً منحرفاً أو مشوّهاً للفلسفة اليونانيّة. وبالمثل، يفكّر في النحو العربيّ ومدارسه، يوجّهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانيّة في الإسكندرية أو برغام وبيان تأثّرها بالمنطق الأرسطي، كما لا يتردّد في ربط الفقه الإسلاميّ، نوعاً من الربط، بالقانون الرومانيّ وما خلّفه في المنطقة العربيّة من آثار وأعراف**»(١٥).

كما تعكس دراسات الباحثين العرب ذات الطابع الاستشراقيّ والاستغرابيّ مدى التبعيّة الثقافيّة والفكريّة للغرب. ومن ثمَّ، تعتمد هذه الصورة على الفهم الخارجيّ لمفهوم التراث. وفي هذا الصدد، يقول محمّد عابد الجابري: «**فالصورة العصريّة الاستشراقويّة الرائجة في الساحة الفكريّة العربيّة الراهنة عن التراث العربيّ الإسلاميّ، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صُنِّف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتّاب العرب، صورةٌ تابعة.إنّها تعكس مظهراً من مظاهر التبعيّة الثقافيّة، على الأقلّ على صعيد المنهج والرؤية**»[١٦].

أمّا المستشرق الفيلولوجي الغربّي، فيبحث عن جذور جينيالوجيّة (البحث عن الأصول) للثقافة العربيّة الإسلاميّة، فيعيدها إلى مصادر يونانيّة أو هندوأوروبيّة. ويعني هذا أنّ: «**المستشرق المغرم بالتحليل الفيلولوجي،... عندما يتّجه إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة، بنظرته التجزيئيّة، لايعمل على ردّ فروعها وعناصرها إلى جذور وأصول تقع داخلها، أو على الأقلّ مقروءة بتوجيه من همومها الخاصّة، بل هو يجتهد كلّ الاجتهاد في ردّ تلك الفروع والعناصر إلى أصول يونانيّة، أو عندما تعوزه الحجّة إلى أصول هندوأوروبيّة، الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في العمليّة نفسها، عمليّة خدمة «النهر الخالد»، نهر الفكر الأوروبيّ الذي نبع أوّل مرّة من بلاد اليونان**»[١٧].

أمّا المستشرق الذي يستخدم المنهج الذاتويّ في دراساته وأبحاثه، فيميل إلى شخصيّات معيّنة، فيتعاطف معها دفاعاً ومناصرة ومؤازرةً، من دون أن يدلي في ذلك بحجج موضوعيّة، ترجّح وجهة نظره الصائبة، وتقنعنا بأطروحته الفكريّة أو تصوّراته الحجاجيّة. وفي هذا السياق، يقول محمّد عابد الجابري: «**أمّا المستشرق صاحب المنهج الذاتويّ فإنّه، على الرغم من تعاطفه مع بعض الشخصيّات الإسلاميّة، كتعاطف ماسينيون مع الحلّاج، أو هنري كوربان مع السُهرورديّ، فإنّه يبقى مع ذلك موجَّها من داخل إطاره المرجعيّ الأصليّ، إطار المركزيّة الأوروبيّة، مشدوداً إليه، غير قادر**

ولا راغب في الخروج عنه، أو القطيعة معه. إنَّه يتمرَّد على حاضره الأوروبيّ، يتمسّك بماضيه، فيعيشه رومانسياً عبر تجربة هذه الشخصيّة أو تلك من الشخصيّات الروحانيّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. وقد يذهب إلى أبعد من هذا فيطالب، من خلال تلك التجربة، استعادة روحانيّة الغرب ممّا لدى الشرق»[١٨].

ويعني هذا أنّ المستشرق الغربيّ حينما يطبِّق المنهج الذاتويّ في تعامله مع التراث العربيّ الإسلاميّ، فإنّه ينطلق في ذلك من رؤية رومانسيّة قائمة على الانبهار بسحر الشرق، والاندهاش بعجائبه الخارقة، كما تتعشعش في مخيّلته الإثنوغرافيّة أو الفانطاستيكيّة.

أمّا الصورة الثالثة من صور التعامل مع التراث العربيّ الإسلاميّ، فهي الصورة الماركسيّة التي تعتمد على الماديّة التاريخيّة في تعاملها مع التراث، وهي صورة إيديولوجيّة لمفهوم التراث، وتشتغل بدورها ضمن الرؤية المركزية الأوروبيّة، ويمثّل هذه النظرة على سبيل التمثيل: حسين مروّة، والطيّب التزيني، ومحمود إسماعيل عبد الرزّاق... وتمتاز هذه الصورة الماركسيّة من الصورة الاستشراقويّة: «**بكونها تعي تبعيّتها للماركسيّة، وتفاخر بها.ولكنها لا تعي تبعيّتها الضمنيّة للإطار نفسه الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقويّة لتراثنا. إنّ الماديّة التاريخيّة التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبَّق، وليس كمنهج للتطبيَق، مؤطّرة هي الأخرى داخل إطار المركزيّة الأوروبيّة: إطار عالميّة تاريخ الفكر الأوروبي، بل التاريخ الأوروبيّ عامّة، واحتوائه لكلّ ماعداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه، فعلى الأقلّ، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركسيّة لتراثنا العربيّ الإسلاميّ تقوم هي الأخرى على الفهم من خارج لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقويّة سواء بسواء»**[١٩].

وعليه، فثمة - إذاً - ثلاث طرائق في دراسة التراث العربيّ الإسلاميّ: الطريقة التراثيّة التي تقرأ التراث بالتراث، كما يتبيّن ذلك جليّاً عند علماء الدين التقليديّين

الذين ينطلقون من تصوّرات تراثيّة أو سلفيّة، والطريقة الإيديولوجيّة التي تقرأ التراث من وجهة ماديّة تاريخيّة أو في ضوء مقاربة ماركسيّة، والقراءة الخارجيّة للتراث، كما عند المستشرقين وأتباعهم من المفكّرين العرب الذين يقرأون التراث، إمّا قراءةً ذاتيّةً، وإمّا قراءةً فيلولوجية، وإمَّا قراءةً تاريخيّة، والغرض منها تقوية النزعة الاستعماريّة من جهة، وتثبيت المركزيّة الأوروبيّة من جهة ثانية، وتكريس التبعيّة المستلبة من جهة ثالثة.

منهجيّة الجابري في التعامل مع التراث

يرى محمّد عابد الجابري في دراساته الفكريّة والفلسفيّة المختلفة أنّ التراث العربيّ الإسلاميّ يتمظهر بشكل جليّ في العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوّف... ويمتد من القرن الأوّل حتّى قبل عصر الانحطاط، بدون تحديد دقيق لبدايته، نظراً لاختلاف العلماء حول بداية تراجع المسلمين وانحطاطهم. ولكن ما يهمّنا - يقول الجابري - : «**هو اتفاق الجميع على أنّ التراث هو من إنتاج فترة زمنيّة تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنيّة ما، تشكّلت خلالها هوّة حضاريّة فصلتنا، ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربيّة الحديثة. ومن هنا، يُنظر إلى التراث على أنّه شيء يقع هناك. فعلاً، ما يميّز التراث العربيّ الإسلاميّ في نظرنا هو أنّه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى، بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطّرها، تجد إطارها المرجعيّ التاريخيّ والإبستمولوجي في عصر التدوين (القرن الثاني والثالث للهجرة) وامتداداته التي توقّفت آخر تموّجاتها مع قيام الإمبراطوريّة العثمانيّة في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاديّ). أي: مع انطلاق النهضة الأوروبيّة الحديثة. وإذاً، فالتراث العربيّ الإسلاميّ. منظوراً إليه من داخل منظومة مرجعيّة تتّخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نقاط إسناد لها، هو إنتاج فكريّ وقِيَم روحيّة دينيّة وأخلاقيّة وجماليّة...إلخ، تقع هناك**

فعلاً. أي: خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات ماديّة وصناعيّة، بل أيضاً بوصفها نُظُماً معرفيّة ومنظومات فكريّة وأخلاقيّة وجمالية...إلخ. وبما أنّنا نعيش هذه الحضارة. على الأقلّ منفعلين إن لم نكن مستلبين. ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنّه لابدّ من أن نشعر - وهذا ماهو حاصل فعلاً - أنّنا نزداد بُعداً عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإنّ المسافة بين هناك وهنا تزداد اتّساعاً وعمقاً. وهذا الشعور يغذّي في فريق منّا الحنين الرومانسيّ إليه، وفي الوقت نفسه، ينمّي في فريق آخر منّا الرغبة في القطيعة معه، والانفصال التامّ عنه»[٢٠].

زد على ذلك - يرى محمّد عابد الجابري - أنّه من المستحيل تحقيق نهضة عربيّة إسلاميّة معاصرة، بدون أن ننطلق من تراثنا العربيّ الإسلاميّ، أو ننتظم داخل تراث غيرنا، بل علينا أن نقرأ تراثنا بأدوات جديدة، وبعقليّة معاصرة، تنطلق من تصوّرات بنيويّة داخليّة، واستقراء لحيثيّات الموروث مرجعياً وتاريخيّاً، قصد استقراء أبعاده الأيديولوجيّة لمحاربة التخلّف، ومواجهة طغيان الاستعمار، وتقويض النزعة المركزيّة الأوروبيّة فضحاً وتعريةً وتفكيكاً. وكلّ هذا من أجل تشييد ثقافة عربيّة أصيلة مستقبليّة، تكون أرضيّة ممهدة لانطلاقنا حيال المستقبل، فلابدّ . إذاً . من خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام، بشرط أن تكون قراءتنا موضوعيّة قائمة على الاستمرارية والتأويل المعقلن، وذلك في ضوء تصوّرات معاصرة متجدّدة. علاوةً على ذلك، لا يمكن أن تتحقّق النهضة الفكريّة إلّا بالتعامل مع التراث داخل الثقافة نفسها، بممارسة نقد الماضي والحاضر معاً: **«إنّه بممارسة العقلانيّة النقديّة في تراثنا وبالمعطيات المنهجيّة لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقديّة جديدة وعقلانيّة مطابقة، وهما: الشرطان الضروريّان لكلّ نهضة»**[٢١].

وعلى وجه العموم، يرى محمّد عابد الجابري بأنّ تعامل المفكّر العربيّ مع التراث يطرح مشكلين متلازمين، وهما: مشكل الموضوعيّة، أي: كيف يمكن فصل الذات عن الموضوع في التعامل مع تراثنا العربيّ الإسلاميّ، وكيف يمكن تحقيق العلميّة الحقيقيّة

في التعامل مع الظاهرة التراثية، دون أن تكون الذات حاضرة في التعامل معها تعاطفا وتآزراً ودفاعاً. وثانياً، هناك مشكل الاستمرارية، بمعنى أنّ التراث مازال مستمرا وممتداً في ثقافتنا المعاصرة، ومازال يحتاج إلى تجديد وقراءات مغايرة لفهمه وتفسيره، وتمثّل إيجابياته ومواقفه الإيديولوجية الهادفة والبنّاءة. وفي هذا الإطار، يقول الجابري: «ولكن لماذا الاستمراريّة؟

أوّلاً: لأنّ الأمر يتعلّق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منّا أخرجناه عن ذواتنا لا لنلتقي به هناك بعيداً عنّا، لا لنتفرّج عليه تفرّج الأنتروبولوجيّ في منشأته الحضاريّة والبنيويّة، ولا لنتأمّله تأمّل الفيلسوف لصروحه الفكريّة المجرّدة، بل فصلناه عنّا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقوليّة، وأيضاً على صعيد التوظيف الفكريّ والإيديولوجيّ. ولمَ لا إذا كان هذا التوظيف سيتمّ بروح نقديّة ومن منظور عقلانيّ؟»[٢٢].

ومن ثمّ، فقراءة عابد الجابريّ للتراث قراءة ثلاثيّة الأبعاد منهجيّاً، ويعني هذا أنّ قراءة الجابريّ لها صورة بنيويّة تكوينيّة، تستند إلى ثلاث خطوات منهجيّة أساسيّة، وهي: الطرح البنيويّ الداخليّ، والطرح التاريخيّ، والطرح الإيديولوجيّ. والآتي، أنّ المعالجة البنيويّة الداخليّة تنطلق من النصّ كألفاظ أوّلا، ومعانٍ ثانياً، وقضايا وإشكاليّات ثالثاً. بمعنى أن نتعامل مع النصّ كمعطى، ولا نهتمّ بالأحكام الخارجيّة المسبَّقة حول التراث، أو الانسياق شعوريّاً أو لا شعوريّاً وراء الرغبات الحاضرة ، فلا بدّ من الانطلاق من النصوص فهماً وتفسيراً وتأويلاً. وفي هذا النطاق، يقول الجابريّ عن المعالجة البنيويّة بأنّها تعني: «**ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدوّنة، ككلّ تتحكّم فيه ثوابت، ويغتني بالتغيّرات التي تجري عليه حول محور واحد.هذا يقتضي محورة فكر صاحب النصّ (مؤلّف، فرقة، تيّار...) حول إشكاليّة واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرّك بها ومن خلالها فكر صاحب النصّ، بحيث تجد كلّ**

فكرةٍ من أفكاره مكانها الطبيعيّ (أي المسوّغ أو القابل للتسويغ) داخل الكلّ. إنّ القاعدة الذهبيّة في هذه الخطوة الأولى هي تجنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلّة بمعناها). يجب التحرّر من الفهم الذي تؤسّسه المسبّقات التراثية أو الرغبات الحاضرة. يجب وضع كل ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مهمّة واحدة هي استخلاص معنى النصّ من النص نفسه. أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه»[٢٣].

أمّا الخطوة الثانية من المنهجيّة في التعامل مع التراث، فتستند إلى قراءة فكر صاحب النص قراءة تاريخيّة، تتكئ على استقراء الظروف التاريخيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في فهم أطروحاته وتفسيرها. إنّ: «**هذا الربط - يقول الجابري - ضروريّ من ناحيتين: ضروريّ لفهم تاريخيّة الفكر المدروس وجينيالوجياه، وضروريّ لاختبار صحّة النموذج (البنيويّ) الذي قدّمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحّة هنا ليس الصدق المنطقيّ، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيويّة، بل المقصود الإمكان التاريخيّ: الإمكان الذي يجعلنا نتعرّف على ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله، ولكن سكت عنه»**[٢٤].

أمّا القراءة الثالثة من خطوات منهجيّة الجابري، فهي خطوة الطرح الإيديولوجيّ، بمعنى البحث عن الوظيفة أو الوظائف الأيديولوجيّة التي يؤدّيها الفكر المعني داخل سياقه الدلاليّ والتاريخيّ والمرجعيّ، أو داخل المنظومة المعرفيّة التي يشتغل فيها صاحب النص. فالكشف: «**عن المضمون الإيديولوجيّ للنصّ التراثيّ هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخيّة إليه»**[٢٥].

ويُلاحظ أنّ هذه الخطوات متتابعة ومتعاقبة: مرحلة التحليل البنيويّ الداخليّ، ومرحلة التحليل التاريخيّ الخارجيّ، ومرحلة التأويل الإيديولوجيّ. ويعني هذا أنّ محمّد عابد الجابري متأثّر بطريقة من الطرائق بتصوّرات لوسيان كولدمان (Lucien Goldmann) صاحب البنيويّة التكوينية[٢٦]، والذي يعتمد في قراءته للآداب

والظواهر السوسيولوجيّة على مبدأين: الفهم والتفسير. بمعنى أنّ لوسيان كولدمان يقرأ النص قراءة داخليّة كليّة لاستخلاص البنية الدالّة، ثمّ يقوم بتفسيرها في ضوء المعطيات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، وذلك من أجل الوصول إلى الرؤية للعالم التي يتضمّنها النصّ المعطى، وهي رؤية إيديولوجيّة ليس إلّا. كما يتأثّر محمّد عابد الجابري ببول ريكور (Paul Ricoeur) الذي يدعو إلى الجمع بين الطرح البنيويّ الداخليّ، والقراءة السياقيّة المرجعيّة التي تهتمّ بالذات والمقصديّة والإحالة. ويعني هذا أنّ الجابري يجمع بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج.

وتأسيساً على ما سبق، يقول محمّد عابد الجابريّ بأنّ هناك: «**ثلاث خطوات متداخلة، ولكنّنا نعتقد أنّها يجب أن تتعقّب بهذا الترتيب حين ممارسة البحث. أمّا عند صياغة النتائج، فإنّ بيداغوجيّة الكتابة، تقتضي في المرحلة الراهنة على الأقلّ، الأخذ بيد القارئ من باب التحليل التكوينيّ والطرح الإيديولوجيّ، والانتهاء إلى الصرح البنيويّ. تلك هي عناصر اللحظة الأولى من المنهج الذي نقترحه ونحاول تطبيقه: لحظة الموضوعيّة أو تحقيق الانفصال عن الموضوع. أمّا اللحظة الثانية لحظة الاتصال به، والتواصل معه، فتعالج، كما أشرنا من قبل، مشكل الاستمراريّة**»[٢٧].

ويعد كتاب: «**نحن والتراث**» لمحمّد عابد الجابري نموذجاً لهذه المنهجيّة ذات البُعد الثلاثيّ (قراءة بنيويّة داخليّة، وقراءة تاريخيّة، وقراءة إيديولوجيّة)، بُغية تقديم قراءة معاصرة للفلسفة الإسلاميّة مشرقاً ومغرباً، من خلال التركيز على بعض الفلاسفة، مثل: الفارابي، وابن سينا، وابن باجة، وابن رشد، وابن خلدون. كما يدافع الكتاب عن مدرسة فلسفيّة مغربيّة معروفة بإشكاليّة التوفيق بين الشرع والفلسفة، في مقابل مدرسة مشرقيّة معروفة بالتلفيق بين الشرع من جهة، والفلسفة من جهة أخرى. ويعني هذا إذا كانت الفلسفة المشرقيّة ـ كما هي عند الفارابي وابن سينا ـ قائمة على فلسفة الاتّصال بين النص والعقل، والخلط بين أفلاطون المثاليّ وأرسطو الماديّ، من خلال استحضار

أفلوطين المثالي الهرمسي أثناء عمليّة التوفيق، والوقوع في التلفيق أثناء المؤالفة بين الحكمة والشريعة، فإنّ فلاسفة المغرب قد انطلقوا منذ البداية من أنّ الفلسفة ليست هي الشريعة، ولكنّ هدفهما واحد، مادام الشرع يدعو إلى استخدام العقل والنظر البرهانيّ، فكذلك الحكمة أو الفلسفة، فهي تنادي باستخدام العقل في معرفة المصنوعات، ومعرفة الصانع. ومن هنا، فالدين ليس هو الفلسفة، ولكن يتّفقان من حيث الهدف، ألا وهو استخدام العقل. وبما أنّ هدفهما واحد، فلا بأس من الاستعانة بعلوم الأوائل، ودراسة الفلسفة والمنطق كما لدى اليونان، وهذا ما يذهب إليه ابن رشد كذلك.

ويعني هذا أنّ فلاسفة الغرب الإسلاميّ - حسب محمّد عابد الجابريّ - بعمليّتهم التوفيقيّة هذه، والقائمة على الفصل بين الشرع والفلسفة، قد أسّسوا بشكل من الأشكال مدرسةً فلسفيّةً مغربيّةً مستقلّة، تتميز كثيراً من المدرسة الفلسفيّة المشرقيّة التي سقطت في التلفيق والخلط المنهجيّ، وتوظيف المؤثّرات الدينيّة الهرمسيّة والغنوصيّة والأفلوطينيّة... وقد اتّضحت هذه المدرسة الفلسفيّة المغربية مع ابن رشد على سبيل الخصوص. وفي هذا النطاق، يقول الجابري: «**ننظر إلى المدرسة الفلسفيّة التي عرفها المغرب الإسلاميّ على عهد دولة الموحّدين، كمدرسة مستقلة تماماً عن المدرسة - أو المدارس - الفلسفيّة في المشرق، فلقد كان لكلّ واحدة منهما منهجها الخاصّ، ومفاهيمها الخاصّة، وإشكاليّتها الخاصّة كذلك. لقد كانت المدرسة الفلسفيّة في المشرق، مدرسة الفارابي وابن سينا بكيفيّة أخصّ، تستوحي آراء الفلسفة الدينيّة التي سادت في بعض المدارس السريانيّة القديمة، خاصّة مدرسة حرّان، والمتأثّرة إلى حدٍّ بعيد بالأفلاطونيّة المحدثة. أمّا المدرسة الفلسفيّة في المغرب، مدرسة ابن رشد خاصّة، فقد كانت متأثّرة إلى حدٍ كبير بالحركة الإصلاحيّة، بل بالثورة الثقافيّة، التي قادها ابن تومرت، مؤسّس دولة الموحّدين، التي اتّخذت شعاراً لها: «ترك التقليد والعودة إلى الأصول»**. ومن هنا، انصرفت المدرسة الفلسفيّة في المغرب إلى البحث عن الأصالة من خلال قراءة جديدة للأصول... ولفلسفة أرسطو بالذات.

إنّ الانفصال الظاهريّ بين المدرستين بوصفهما تنتميان إلى ما اصطلح على تسميته بـ «**الفلسفة الإسلاميّة**» أو «**الفلسفة في الإسلام**»، لا ينبغي أن يخفي عنّا «**انفصالا**» أعمق بينهما. لقد عالج فلاسفة الإسلام، بالفعل، الموضوعات نفسها، وتناولوا المشاكل نفسها، ولكن ما يميّز فكراً فلسفياً معيّناً ـ كما يقول بريبه ـ ليس الموضوع الذي يتناوله، ولا النظريّات التي يدافع عنها، «**إنّ الأهمّ من ذلك هو النظر إلى الروح التي يصدر عنها، والنظام الفكريّ الذي ينتمي إليه**». ونحن نعتقد أنّه كان هناك روحان ونظامان فكريّان في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنّه داخل الاتّصال الظاهريّ بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الإبستمولوجيّة بين الاثنين، قطيعة تمسّ في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكاليّة»[٢٨]. إذاً، هناك قطيعة إبستمولوجيّة بين المدرستين: المغربيّة والمشرقيّة في مجال الفلسفة، وذلك على مستوى الطرح النظري، وعلى مستوى المنهج والمعالجة، وعلى مستوى البعد المرجعيّ والإيديولوجيّ.

وهكذا، يتبيّن لنا بأنّ محمّد عابد الجابري كان يقرأ المدرستين الفلسفيّتين: المشرقيّة والمغربيّة، من خلال التركيز على الإشكاليّات الفكريّة، والاستقراء التاريخيّ، واستكشاف الأبعاد الإيديولوجيّة. ويتجلّى هذا أكثر حين قراءته لفلسفة ابن طفيل إيديولوجيّاً: «**ومما هو جدير بالملاحظة أنّ الفيلسوف الأندلسي يترك الطريقين متوازيين في النهاية كما وضعهما في البداية. لقد فشل حيّ بن يقظان في إقناع سلامان وجمهوره بأنّ معتقداتهم الدينيّة هي مجرّد مثالات ورموز للحقيقة المباشرة التي اكتشفها بالعقل، فشل حيّ في ذلك، وعاد إلى جزيرته الشيء الذي يعني فشل المدرسة الفلسفيّة في المشرق التي بلغت أوجها مع ابن سينا في محاولتها الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة. أمّا البديل الذي يطرحه ابن طفيل، بل المدرسة الفلسفيّة في المغرب والأندلس، بكامل أعضائها، فهو الفصل بين الدين والفلسفة**»[٢٩].

وتتّضح قراءة الجابري المنهجيّة بخطواتها الثلاث واضحة بشكل جليّ وبيّن، حين قراءته لفلسفة ابن رشد، من خلال التشديد على عقلانيّته، وفلسفة التوفيق لديه، مع

ربط ذلك بالمعطى التاريخيّ للغرب الإسلاميّ، ورصد تصور ابن رشد الإيديولوجيّ، انطلاقاً من رؤية تاريخيّة معاصرة: «الخطاب الفلسفيّ الرشدي عقلانيّة نقديّة واقعيّة. لقد تحرّر ابن رشد: معرفيّاً من هيمنة الجهاز الإبستمولوجيّ الذي كرّسته في المشرق مدرسة حرّان بكيفيّة خاصّة والأفلاطونية الجديدة بكيفيّة عامّة، وإيديولوجيّاً من العوامل الاجتماعيّة ـ التاريخيّة التي صاغت حلم المدينة الفاضلة الفارابيّة والحكمة المشرقيّة السينويّة، فاتّجه إلى معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة بعقلانيّة واقعيّة تحفظ لكلٍّ من الدين والفلسفة هويّته واستقلاله، وتسير بهما في اتّجاه واحد، اتّجاه البحث عن الحقيقة.

إنّه جزء من خطابٍ عقلانّي واقعيّ نقديّ تميّز به الفكر العربيّ الإسلاميّ في المغرب والأندلس على عهد الموحّدين، خطاب كان هو الآخر مظهراً من مظاهر الصراع السياسيّ الصامت أحياناً، المتفجّر أحياناً بين مشرق الخلافة العباسيّة والفاطميّة من جهة، ومغرب خرج هو والأندلس عن سلطة الخلافة منذ بداية الدولة العباسيّة نفسها. إنّ الحذر في المجال السياسيّ يتحوّل إلى نقدٍ في المجال الفكريّ. إنّ الواقعيّة النقديّة الرشديّة لم تكن امتداداً لنفس النزعة لدى ابن باجة وابن طفيل وحسب، بل كانت تتويجاً لتيّار نقديٍّ ظلَّ يتحرَّك في اتجاه واحد، اتجاه ردّ بضاعة الشرق إلى المشرق في الفقه مع ابن حزم الظاهريّ، وفي النحو مع ابن مضاء القرطبيّ، وفي التوحيد (الكلام) مع ابن تومرت، وفي الفلسفة مع ابن رشد»[٣٠].

وهكذا، يستند الجابريّ في قراءته لفلسفة ابن رشد إلى استكشاف القضايا والمفاهيم الكبرى في فلسفته العقلانيّة، كقضيّة التوفيق بين الدين والفلسفة، واستقراء الظروف التاريخيّة التي عرفها المشرق والمغرب على حدّ سواء، من أجل عقد مقارنة فكريّة ومنهجيّة بين فلسفة الشرق وفلسفة الغرب الإسلاميّ، مع رصد كلٍّ الأبعاد الإيديولوجيّة التي كانت تعبّر عنها فلسفة ابن رشد التوفيقيّة.

تقـويم قراءة عابد الجابريّ

يتبيّن لنا، ممّا سبق قوله، أنّ قراءة محمّد عابد الجابري للتراث العربيّ الإسلاميّ قراءة بنيويّة تكوينيّة قائمة على استقراء الداخل النصيّ، واستكشاف المرجع الخارجيّ التاريخيّ والأيديولوجيّ. بيد أنّ ما يؤخذ على الجابريّ موقفه من المستشرقين، حيث يعتبر رؤيتهم في التعامل مع التراث رؤية سلبيّة، إمّا تاريخيّة، وإمّا ذاتويّة، وإمّا فيلولوجيّة. بيد أنّنا نجد من المستشرقين من كان موضوعيّاً في تعامله مع التراث العربيّ الإسلاميّ، بل هناك من دافع عن هذا التراث بطريقة علميّة، فبيَّنَ أثر الحضارة العربيّة الإسلاميّة في الغرب كلّه، كما فعلت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه (Sigrid Hunke) في كتابها: «**شمس العرب تسطع على الغرب**»[٣١]. كما أنّ كثيراً من هؤلاء المستشرقين قد حقّقوا النصوص التراثيّة تحقيقاً علميّاً وموضوعيّاً، ولولا هذا التحقيق لما استطعنا الوصول إلى كثيرٍ من المؤلّفات العربيّة الإسلاميّة الرائدة، وهذا ما يتجلّى بيِّناً في مجال تحقيق الدواوين والمخطوطات والنصوص الأدبيّة. ويعني كلّ هذا أنّ المستشرقين خدموا تراثنا بشكل من الأشكال، ومهما كانت نواياهم سلبيّة أو إيجابيّة. ولِمَ لا نستفيد من مناهج المستشرقين والماركسيّين في التعاطي مع النصوص التراثيّة؛ فهي قد تساعدنا بحال من الأحوال في فهم بعض الجوانب من هذا التراث الإنسانيّ؟

وحينما يتّكئ محمّد عابد الجابري منهجيّاً على البنيويّة التكوينيّة، فإنّه لا يأخذها بحذافيرها، كما هي واضحة بيّنة عند صاحبها لوسيان كولدمان، بل يأخذ روحها العامّة ومنظورها الفلسفيّ، بدون الأخذ بمفاهيمها الإجرائيّة، كالفهم والتفسير، والتماثل، والبنية الداخليّة، والرؤية للعالم... فهو يأخذ منها تصوّرها الجزئيّ، بدون أن يستلهم مبدأ التماثل الذي يعني تجاوز القراءة الانعكاسيّة المباشرة، والانتقال إلى قراءة تماثليّة يتطابق فيها الداخل مع الخارج، ولكن بطريقة غير مباشرة. كما أنّ قراءة الجابريّ قائمة على تعدّد المناهج: المنهج البنيويّ، والمنهج التاريخيّ، والمنهج الإيديولوجيّ. ويعني هذا أنّ ثمة تنافراً بين هذه المناهج، فكيف يمكن الجمع بين المنهج البنيويّ الداخليّ مع

المنهج التاريخيّ والمنهج الإيديولوجيّ باعتبارهما منهجين خارجيّين؟ كما أنّ البنيويّة - نظريّاً ومنهجيّاً - لا تتعامل مع العتبات الخارجيّة كصاحب النص والمعاني المباشرة، بل تنطلق من قراءة المفاهيم الشكليّة للوصول إلى الدلالات الثابتة، عبر علاقات الاختلاف والتضادّ والتناقض. في حين، نجد لدى الجابري تلفيقاً منهجياً واضحاً من خلال الجمع بين مناهج متداخلة ومتنافرة إبستمولوجيّاً رؤية وإجراء وتصوّراً.

وهناك سؤال آخر ملحّ ولافت للانتباه، فهل يمكن أن يكون التراث بالفعل نقطة انطلاق إيجابيّة لنهضتنا العربيّة الحديثة والمعاصرة؟ ألا يمكن أن يكون تراثنا عائقاً أمام تحقيق نهضة علميّة تكنولوجيّة سريعة؟ والآتي، أنّه كم سيستغرق تفكيرنا في إشكاليّة التراث؟ لأنّنا ضيّعنا وقتاً كثيراً في معالجة إشكاليّة التراث، ومناقشة ثنائيّة الأصالة والمعاصرة. وبالتالي، لم نصل إلى نتائج حسيّة ملموسة، أو نتائج يقينيّة لها مردوديّة فعّالة في واقعنا الاجتماعيّ والثقافيّ والفكريّ والسلوكيّ. وفي هذا الصدد، يقول الباحث اللسانيّ المغربّي عبد القادر الفاسي الفهري: «**إنّه يمكن أن يتوخّى من التراث انطلاق النهضة.كذلك يمكن أن ننظر إلى التراث كعائق للنهضة. وهذا شيء ليس من باب التمنّي، ولا من باب عدم التمنّي، ولكنّه شيء موجود وفعليّ، وهو أنّ التراث في كثير من الأحيان عائق لهاته النهضة، وفي المجال اللغويّ والمجال اللسانيّ أتحدث عن تجربة. كانت الدعوة إلى التراث، في كثير من الأحيان، ومازالت، عائقاً للتطور وللتصور ولحل مشاكل اللغة العربية، فمشاكل اللغة العربية الفعلية يمكن أن نتحدث عنها، وأن نقف عندما يقدّم لنا التراث من حلول لها إذا أردنا، مثلاً، أن نضع كتاباً مدرسيّاً، كتاباً لقواعد اللغة العربية، فما هي الحلول التي يقدّمها لنا التراث؟ وماهي الحلول التي يمكن أن نستخلصها من اللسانيات الحديثة؟ إذا أردنا أن نحل مشكل التعريب، وهو مشكل فعلي، ما هو التنظير أو ما هو المنهج الذي يمكن أن يأتي عبر التراث؟ إنّ التراث في كثير من الأحيان، يجعلنا نتأخّر عن ظرفنا،**

ونبقى دائماً في زمان التراث لا زماننا الحالي والمستقبليّ. هناك تراجع وعدم ولوج التاريخ»[٣٢].

وعليه، فهناك ـ إذاً ـ انتقادات لتصورات الجابري تتعلّق بالمنهج من جهة، وانتقادات تتعلّق بإشكالية التراث من جهة ثانية.

خلاصة تركيبيّة

وخلاصة القول، يتبيَّن لنا بأنّ منهجيّة محمّد عابد الجابري في تعامله مع التراث العربيّ الإسلاميّ، وبالأخصّ في مجال الفكر والفلسفة، منهجيّة بنيويّة تكوينيّة تعتمد على خطوات ثلاث، وهي: أوّلاً، المعالجة البنيويّة الداخلية التي ترتكز على استقراء دلالات الألفاظ والمفاهيم، واستكشاف المعاني والمعطيات الدلاليّة، وتحديد القضايا والإشكاليات. وثانياً، المعالجة التاريخيّة التي تعنى بتبيان الأبعاد التاريخيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، التي أفرزت هذه الإشكاليّات الفكريّة والفلسفيّة المطروحة من قبل صاحب النص. وثالثاً، الوظيفة الإيديولوجية التي يحويها النصّ أو المعطى الدلاليّ أو الفكريّ الداخليّ[٣٣]. ومن هنا، فمنهجيّة الجابري تقوم على مجموعة من المبادئ الرئيسيّة، وهي: ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، وفصل المقروء عن القارئ لتحقيق الموضوعيّة، ووصل القارئ بالمقروء لتحقيق الاستمراريّة، والاعتماد على رؤية منهجيّة قائمة على وحدة الفكر ووحدة الإشكاليّة، والانطلاق من تاريخيّة الفكر برصد الحقل المعرفيّ والمضمون الأيديولوجيّ، وذلك حين التعامل مع الفكر الإسلاميّ والفلسفة على سبيل التخصيص.

الهوامش

١) ابن منظور: لسان اللسان ، تهذيب لسان العرب، هذبه بعناية: المكتب الثقافيّ لتحقيق الكتب، تحت إشراف الأستاذ عبد أحمد علي مهنا، الجزء الثاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣م، ص:٧٢٨-٧٢٩.

٢) د. محمّد عابد الجابري: (التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانيّة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦، ص:٧٢-٧٣.

٣) د. محمّد عابد الجابري: (التراث ومشكل المنهج)، ص:٧٣-٧٤.

٤) د. محمّد عابد الجابري: (التراث ومشكل المنهج)، ص:٧٤.

٥) أحمد العلوي: (مناقشة مقال عابد الجابري حول التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانيّة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص:٩٧.

٦) سعيد بنسعيد: (مناقشة مقال عابد الجابري حول التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانيّة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص:٨٩.

٧) انظر محمّد عابد الجابري: الخطاب العربيّ المعاصر، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، مايو ١٩٨٢م،ص:٣٧.

٨) د. عبد الله العروي: أزمة المثقفين العرب، تقليدية...أم تاريخيّة، ترجمة د.دوقان قرطوط، ص:١٥٨١.

٩) د. حسن حنفي: التراث والتجديد، موقف من التراث القديم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص:١٧.

١٠) انظر تصور الباحث في مجلة: المستقبل العربي، لبنان، العدد:٢٩يوليو ١٩٨١، السنة الرابعة، ص:١٣٣.

١١) عباس الجراري: الثقافة في معترك التغيير، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص:٥٦-٥٧.

١٢) د. علي زيعور: التحليل النفسي للذات العربية وأنماطها السلوكيّة والأسطورية، دار الطليعة/ بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ، ص:١١٥.

١٣) انظر: أدونيس: الثابت والمتحول، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة ٢٠٠٦م.

١٤) د.محمد عابد الجابري، نفسه، ص:٧٧.

١٥) د. محمّد عابد الجابري: نفسه، ص:٨٠.

١٦) د. محمّد عابد الجابري: نفسه، ص:٨١.

١٧) د. محمّد عابد الجابري: نفسه، ص:٨٠-٨١.

١٨) د. محمّد عابد الجابري: نفسه، ص:٨١.

١٩) د. محمّد عابد الجابري: نفسه، ص:٨١-٨٢.

٢٠) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص:٨٣-٨٤.

٢١) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص:٨٧.

٢٢) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص:٨٦-٨٧.

٢٣) د.محمد عابد الجابري:نفسه، ص:٨٥.

٢٤) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص:٨٦.

٢٥) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص:٨٦.

26) Lucien Goldmann: Sciences humaines et philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire. Paris: Gonthier. 1966.

٢٧) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص:٨٦.

٢٨) د.محمدعابد الجابري: نحن والتراث، ص:٢١٢.

٢٩) محمّد عابد الجابري: المرجع نفسه، ص:١٢٠.

٣٠) د. محمّد عابد الجابري: نحن والتراث، ص:٤٣.

٣١) زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة وتحقيق: فاروق بيضون و كمال دسوقي، دار الجيل بيروت، و دار الآفاق الجديدة بيروت ، الطبعة الثامنة سنة ١٩٩٣ م.

٣٢) عبد القادر الفاسي الفهري: (مناقشة)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانيّة، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦م، ص:٩٤.

٣٣) د.محمد عابد الجابري: نحن والتراث، صص:١١-٣٢.



أصول الفقه والفلسفة..
قراءة في نظريّة الشيخ مصطفى عبدالرازق

الأستاذ زكي الميلاد(*)

النظريّة.. العناصر والمكوّنات

في كتابه الشهير (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة) الصادر سنة ١٩٤٤م، حاول الشيخ مصطفى عبدالرازق لفت الانتباه إلى ما بين أصول الفقه والفلسفة من صلة، ممتدحاً هذه الصلة، ومحبّذاً وداعياً لها، وساعياً لتأكيدها وتثبيتها من خلال الكشف عن أثر الفلسفة في أصول الفقه، طلباً لتحقيق رغبته في ضمّ أصول الفقه إلى شُعَب الفلسفة، وجعله علماً فلسفيّاً إلى جانب الكلام والتصوّف.

وكنت قد تتبّعت جميع الإشارات والنصوص التي أوردها الشيخ عبدالرازق في كتابه التمهيد، عن هذه الصلة بين أصول الفقه والفلسفة، بقصد حصر هذه النصوص وفحصها والنظر فيها، وجعلها مادّة لدراسة هذه الصلة من وجهة نظر صاحبها، وبوصفها تمثّل نظريّة جادّة في هذا الشأن.

وبعد التأمّل والنظر في هذه النصوص التي وردت متفرّقة ومتباعدة، يمكن الكشف عن رؤية الشيخ عبدالرازق ونظريته في الصلة بين أصول الفقه والفلسفة، من خلال النقاط الآتية:

---

* رئيس تحرير مجلة الكلمة، من السعودية.

أولاً: إنَّ علم أصول الفقه مقارنةً بعلمَي الكلام والتصوّف ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، فعند الشيخ عبدالرازق إذا كان لعلمَي الكلام والتصوّف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل لفظ الفلسفة شاملاً لهما، فإنّ علم أصول الفقه المسمَّى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة.

وعن هذه الصلة، يرى عبدالرازق أنّ مباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام، ويوجد في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمّونها مبادئ كلاميّة هي من مباحث علم الكلام.

ويظنّ الشيخ عبدالرازق أنّ التوسّع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، سينتهي إلى ضم علم أصول الفقه إلى شُعَبها[1].

ثانياً: إنّ علم أصول الفقه في نظر الشيخ عبدالرازق مقارنةً بعلمَي الكلام والتصوف، لم يخل من أثر الفلسفة، وإنّه اصطبغ بالصبغة الفلسفيّة حاله كحال علمَي الكلام والتصوّف، الأمر الذي جعل من الممكن ضمّ أصول الفقه إلى شعب الفلسفة الإسلاميّة، إلى جانب الكلام والتصوّف.

ومن هذه الجهة، لا يرى عبدالرازق خشية أو حذراً من أثر وتأثير الفلسفة في أصول الفقه، بل إنّه يمتدح هذا الأثر والتأثير، ويؤكّده ويدافع عنه، لكونه وثيق الصلة بجوهر نظريّته في اعتبار أصول الفقه جزءا من الفلسفة الإسلاميّة.

ولكشف أثر الفلسفة وتأثيرها في أصول الفقه، استعان الشيخ عبدالرازق برأيين أحدهما لابن خلدون، والثاني لطاش كبرى زاده. بالنسبة إلى رأي ابن خلدون، فإنّه وعند حديثه عن أصول الفقه في كتابه المقدّمة، أشار حسب نقل عبدالرازق إلى أثر الفلسفة في أصول الفقه من جهتين، من جهة أنّ للمتكلّمين في أصول الفقه طريقة عني بها الناس، والمتكلّمون ليسوا بعيدين عن الفلاسفة.

ومن جهة إنّ ابن خلدون جعل علم الخلافيّات وعلم الجدل تبعاً لعلم أصول الفقه، وهما علمان لا ينكر صلتهما بالمنطق منكر.

وبالنسبة لرأي طاش كبرى زاده، فإنّه جعل فروع علم أصول الفقه أربعة علوم، وهي: (علم النظر وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلّة السمعيّة أو حدود الأحكام الشرعيّة، وعلم المناظرة وهو علم باحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتّى يظهر الحق بينهما، ثمّ علم الجدل، وعلم الخلاف).

وهذه العلوم في نظر عبدالرازق هي من العلوم العقليّة الفلسفيّة، وجعلها فروعاً لعلم أصول الفقه يدل على مبلغ اصطباغ هذا العلم بالصبغة الفلسفيّة[٢].

ثالثاً: إنّ الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، يجب عليه أولاً في تقدير الشيخ عبدالرازق، أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة، إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلميّ له أصوله وقواعده.

وذلك لأنّ الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعيّة، حسب تصوّر عبدالرازق، هو أوّل ما نبت من النظر العقليّ عند المسلمين، ونما وترعرع في رعاية القرآن، وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهيّة، وأينع في جنباته علم فلسفيّ هو علم أصول الفقه[٣].

وحسب هذا الرأي، فإنّ أصول الفقه يُعدّ علماً فلسفياً منذ نشأته، ونشأ نشأةً فلسفيّة من الأساس، ليس هذا فحسب، بل إنّ تاريخ الفلسفة الإسلاميّة يبدأ منه ويرجع إليه، وتصبّ فيه أيضاً. الأمر الذي يعني أنّ أصول الفقه ينبغي من جهة أن يُدرَس دراسةً فلسفيّةً، ومن جهة أخرى فإنّ دراسة تاريخ الفلسفة الإسلاميّة ينبغي أن تمتدّ إلى أصول الفقه و تتّصل به.

رابعاً: وجد الشيخ عبدالرازق في كتاب (الرسالة) للإمام محمّد بن إدريس الشافعيّ ملامح نشأة التفكير الفلسفيّ في الإسلام، وذلك من جهة العناية بضبط الفروع والجزئيّات بقواعد كليّة، ومن جهة الكشف عن مظاهر التفكير الفلسفيّ في هذا الكتاب، والتي حدّدها عبدالرازق في ثلاثة مظاهر أساسيّة هي:

١- الأخذ بالاتّجاه المنطقيّ في اعتماد وضع الحدود والتعاريف أوّلاً، ثمّ الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكلّ قسم، وسرد التعاريف المختلفة والمقارنة بينها، والانتهاء

بالتمحيص وتخيّر ما يُرتضى منها.

٢- اعتماد أسلوب الحوار الجدليّ المشبَع بصور المنطق ومعانيه، وما فيه من دقّة البحث، ولطف الفهم، وحسن التصرّف في الاستدلال، والنقض ومراعاة النظام المنطقيّ، ويكاد يعدُّ حواراً فلسفيّاً على رغم اعتماده على النقل أوّلاً وبالذات، واتّصاله بأمورٍ شرعيّة خالصة.

٣- الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على علم الكلام، كالبحث في العلم، وأنّ هناك حقّاً في الظاهر والباطن، وحقاً في الظاهر دون الباطن، والمجتهد مصيباً أو مخطئاً معذور، والفرق بين القرآن والسنة، وعِلَل الأحكام، وترتيب الأصول بحسب قوّتها وضعفها(٤).

هذه لعلّها أهم العناصر الكاشفة عن نظريّة الشيخ عبد الرازق في الصلة بين أصول الفقه والفلسفة، وإمكانيّة ضمّ أصول الفقه إلى شعب الفلسفة، وتحويل أصول الفقه إلى علمٍ فلسفيّ.

٢ـ النظريّة.. الأهميّة والقيمة

هذه النظريّة للشيخ عبد الرازق لفتت انتباه الكثيرين الذين رجعوا إلى كتاب التمهيد، وتوقّف عندها الباحثون في حقليِ الفلسفة وأصول الفقه، وظلّت على طول الخطّ تستقطب الاهتمام، وتُثير الجدل والنقاش، وذلك لوجاهتها من جهة، ومكانة صاحبها من جهة أخرى، ولكونها تتّصل بحقليِ الفلسفة وأصول الفقه من جهة ثالثة.

وإعطاء وصف النظريّة هنا جاء مقصوداً، مع أنّ صاحبها لم يُعطِها هذا الوصف، ولم يقدّمها بهذه الصفة، ولم يتحدّث عنها بطريقة منظّمة من الناحيتين المنهجيّة والمعرفيّة، ولم يصوّرها بهذه الأهميّة. مع ذلك تعمَّدتُ إطلاق وصف النظريّة؛ وذلك لأنّني حاولت التوصّل إليها استنباطاً، وعملت على صياغتها بطريقة منظّمة.

وما يؤكّد أهميّة هذه النظريّة وقيمتها، وصحة إطلاق هذا الوصف، هو أنّها عُدَّت عند البعض من أكثر ما يُذكَر بكتاب التمهيد، فما إنْ يُذكَر هذا الكتاب حتّى تُذكَر معه

هذه النظريّة، كما لو أنّها الفكرة الأكثر شهرة، أو الأكثر لمعاناً أو جِدّةً أو غير ذلك.

وهذا ما وجدته عند الدكتور إبراهيم مدكور، ففي المرّات التي أشار فيها لكتاب التمهيد في كتابه (في الفلسفة الإسلاميّة.. منهج وتطبيقه)، التفت الدكتور مدكور إلى تلك النظريّة للتنبيه بها من جهة، ولإظهار التوافق معها من جهة أخرى، وأنّه قال بهذا الرأي أيضاً.

ففي الجزء الأوّل من الكتاب، وعند حديثه عن المراجع العربيّة التي رجع إليها، أشار الدكتور مدكور إلى كتاب التمهيد، ونبّه إلى أنَّ مؤلّفه اعتبر أصول الفقه قطعةً من الفلسفة ودرسها معها، وفي هذا السياق ذكّر مدكور برأيه الذي يتّفق فيه مع رأي الشيخ عبدالرازق، ويقرّره بقوله: «**إنَّ في مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقيَة، وقواعد منهجيَة، تحمل شارةً فلسفيَة واضحة**»[٥].

وفي الجزء الثاني من الكتاب، نبّه الدكتور مدكور بهذه النظريّة أيضاً، ولكن بشكل مقتَضَب وبحماس أقلّ ممّا ورد في الجزء الأول، واختار عبارة أراد منها على ما يبدو أن تكون خاليةً من أيّ موقف ظاهر، ونصّ عبارته: «**لأمرٍ ما عدَّ مصطفى عبدالرازق علم الأصول شُعبة من شُعَب الفلسفة الإسلاميّة**»[٦].

ومن الذين نبّهوا بهذه النظريّة أيضاً، أستاذ الفلسفة الإسلاميّة بكليّة دار العلوم الدكتور حامد طاهر، التي أعطاها وصف الدعوة. وقال عنها أنّها كانت وما زالت مثار دهشة البعض، ونالت إعجاب الآخرين من دارسي الفلسفة الإسلامّية[٧].

كما نبّه بهذه النظريّة وتوقّف عندها كذلك، أستاذ الفلسفة الإسلاميّة بكلية دار العلوم الدكتور عبدالحميد مدكور، وافتتح بها دراسة له بعنوان (المنهجيّة في علم أصول الفقه)، واعتبر أنّ ما يُلفت النظر في هذه الدعوة حسب وصفه، أمران هما:

الأمر الأول: أنّ علم أصول الفقه هو العلم الوحيد الذي اقترح الشيخ عبدالرازق إضافته إلى علوم الفلسفة الإسلاميّة، أمّا ما سواه فقد كان حديثه عنه تقريراً لأمر واقع في دراسات المستشرقين الذين كانوا أسبق من غيرهم في درس الفلسفة الإسلاميّة.

الأمر الثاني: أنّ الشيخ عبدالرازق لم يكتف بالدعوة النظريّة إلى جعل أصول الفقه من علوم الفلسفة، بل إنّه اهتمّ بالجانب التطبيقيّ لها، وتجلّى ذلك فيما كتبه عن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعيّة عند المسلمين، بوصفه البيئة الطبيعيّة التي نشأ في أحضانها علم أصول الفقه، ثمّ ما كتبه عن الإمام الشافعيّ الذي وصفه عبدالرازق بأنّه ذو فكر فلسفي: لأنّه لم يكن يُعنَى بالمسائل الجزئيّة والتفريعات، بل كان يُعنى بضبط الاستدلالات التفصيليّة بأصول تجمعها وذلك هو النظر الفلسفيّ.

ويرى عبدالحميد مدكور أنّ الشيخ عبدالرازق لعلّه قد توقّع أن تُقابل هذه الدعوة بشيءٍ من الغرابة، وذلك لكون أنّ علم الأصول ظلّ يُدرس منذ نشأته الأولى ضمن علوم الشريعة الإسلاميّة، ولذا حاول عبدالرازق أن يؤكّد دعوته ببعض الأدلّة المرتبطة بمنهج العلم وعلاقته بغيره من العلوم، وببعض آراء السابقين من علماء المسلمين مثل ابن خلدون وطاش كبرى زاده.

وما ينتهي إليه الدكتور مدكور أنّ دعوة الشيخ عبدالرازق، قد حظيت بقبولٍ عام من الجمهور الأعظم من المشتغلين بالفلسفة الإسلاميّة، وقليل من بينهم هم الذين يعارضونها(٨).

٣ ـ النظريّة.. الاختلاف والاعتراض

نظريّة الشيخ عبد الرازق، حالها كحال غيرها من النظريّات الأخرى القديمة والحديثة، في هذا الحقل أو في غيره من الحقول المعرفيّة الأخرى، لها من يؤيّدها ويتّفق معها، ويساندها ويدافع عنها من القريب أو البعيد، ولها أيضاً في الجانب الآخر من ينتقدها ويختلف معها من القريب أو البعيد.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى ثلاثة مواقف نقديّة ظهرت في المجال العربيّ، هي المواقف التي وقفت عليها، وهي:

أولاً: الموقف النقديّ للدكتور عبدالرحمن بدويّ

أشار الدكتور عبدالرحمن بدويّ إلي هذا الموقف النقديّ، في كتابه الذي خصّصه لسيرته الذاتية والموسوم (سيرة حياتي)، فقد كان الشيخ عبدالرازق أستاذاً له بكليّة الآداب في الجامعة المصريّة، درس عنده في السنة الأولى مادّة المنطق، وفي السنة الثانية درس عنده بقسم الفلسفة مادة علم الكلام، وفي السنة الرابعة درس عنده أصول الفقه والتصوّف، ومن هنا جاء تعليق الدكتور بدويّ حول علاقة أصول الفقه بالفلسفة.

وعند النظر في هذا التعليق أو الموقف النقديّ، يمكن تحديده في النقاط الثلاث الآتية:

١- يعتقد بدويّ أنّ الذي دفع الشيخ عبد الرازق إلى تدريس أصول الفقه في قسم الفلسفة، مع أنّهم طلاب فلسفة لا طلاب شريعة، أنّه يرى رأي الباحثين الأوروبيين مثل رينان وجوتييه وغيرهما، من أنّ ما يسمّى فلسفةً إسلامية هو في الحقيقة فلسفة يونانيّة مكتوبة بحروف عربيّة على حد تعبير رينان، أي أنّه لم يكن عند الفلاسفة المسلمين إبداعٌ حقيقيٌّ في الفلسفة، أمّا الإبداع الحقيقيّ عند المفكّرين المسلمين، فقد ظنَّ الشيخ عبد الرازق أنّه وجده في علم أصول الفقه.

٢- حين حاول الشيخ عبد الرازق بيان هذا الإبداع المزعوم عند الأصوليين على حدّ وصف الدكتور البدوي، لم يستطع أن يُبرهِنَ على صحّة دعواه هذه، وهذا ما هو واضح للقارئ حسب قول بدوي من قراءة القسم الثاني من كتاب التمهيد.

وليس فقط الشيخ عبدالرازّق الذي لم يستطع في نظر بدوي، أن يبرهن على صحّة هذه الدعوة، وإنّما لم يستطع أحد أن يبيّنَ صحّة هذه الدعوة، والعلّة في ذلك واضحة عند بدوي، وهي حسب قوله: «**إنَّ علم أصول الفقه يرتبط الفكر فيه بالنصوص الشرعيّة القرآن والسنّة، ومهما أعملَ الفقيه ذهنه فلن يستطيع الخروج عن هذا الإطار المحدَّد الذي اتّخذه لنفسه، وقصارى أمره أن يجتهد في تأويل النصّ تأويلاً متفاوت التعسّف حتّى يقرب ممّا يقول به العقل الحرّ. وهيهات هيهات أن يصل إلى ما وصل إليه العقل الفلسفيّ الحر من كلّ قيد، إلّا ما يقتضيه المنطق الفعليّ، المطلق**

من كلّ إسار قد يفرضه عليه أي نصّ»[٩].

٣- يرى بدوي أنّ الشيخ عبد الرازق في هذا الرأي حول أصول الفقه، كان متأثّراً بتنشئته الشرعيّة في الأزهر، وتدريسه للشريعة الإسلاميّة في جامعة ليون الفرنسيّة، ومع أنّه حضر دروس أدمون جبلو في المنطق، وكتاب جبلو في المنطق هو من خير الكتب الفرنسية في جامعة ليون، إلّا أنّ النشأة الأزهرية للشيخ عبد الرازق طغت عليه، فلم يتمكّن من التحوّل عنها إلى المنطق كما تطوّر في أوروبا[١٠].

ثانياً: الموقف النقديّ للدكتور محمّد عابد الجابري

أشار الدكتور محمّد عابد الجابري إلى هذا الموقف النقديّ في كتابين له، هما كتاب (الخطاب العربيّ المعاصر.. دراسة تحليليّة نقديّة)، وكتاب (التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات)، ويمكن إجمال هذا الموقف النقديّ في الملاحظات الآتية:

١- يرى الدكتور الجابري أنّ أطروحة الشيخ عبد الرازق في إثبات أصالة الفلسفة الإسلاميّة، تضع منهجه في مأزق؛ لأنّ الانطلاق من الجراثيم الأولى للتفكير العقليّ في الإسلام، ويعني به الاجتهاد بالرأي في إطار أصول الفقه، لا يؤدّي بناء حتماً حسب قول الجابري إلى الفلسفة الإسلاميّة بالمعنى الاصطلاحيّ للكلمة، إلى فلسفة الكندي والفارابي، بل يسير بنا في خطّ موازٍ لها تماماً، هو خطّ الفقهاء والمتكلّمين المعادين للفلسفة.

٢- إنّ القضيّة الأساس التي تطرح نفسها هنا في نظر الجابريّ، قد سكت عنها الشيخ عبدالرازق، ويمكن التعبير عنها بالقول (هل كان هناك اتّصال بين الاجتهاد بالرأي في مجال الشريعة والعقيدة من جهة، وبين الفلسفة بالمعنى الاصطلاحيّ للكلمة، فلسفة الكنديّ والفارابيّ من جهة ثانية، بالشكل الذي يسمح بالقول إنّ الفلسفة بهذا المعنى كانت نتيجة لتطوّر النظر العقليّ في الإسلام بالمعنى الذي حدّده صاحبنا؟

إنّ تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة يؤكّد أنّ الطرفين قد تطوّر كلٌّ منهما بمعزلٍ

عن الآخر، وحتّى علم الكلام الذي هو أقرب العلوم العربيّة الإسلاميّة إلى الفلسفة، فلا شيء يسمح بالقول عنه إنّه كان الأساس الذي قامت عليه الفلسفة، أو إنّ هذه كانت تتويجاً لتطوّره، بل بالعكس لقد ظلّ علم الكلام مستقلاً بنفسه، وخصماً للفلسفة، والفلسفة خصماً له. أمّا المنطق فلم يبدأ في التأثير في مباحث الفقه والكلام بشكل جديّ، إلّا حينما أخذ نجم الفلسفة في الأفول[11].

٢- بالرغم من إضفاء عبدالرازق الطابع الفلسفيّ على أصول الفقه، إلّا أنّه في تصوّر الجابري لم يستطع، أو على الأقلّ لم يحاول الربط بين علم أصول الفقه وعلم الكلام، على الرغم من أنّ هذا الأخير قد نشأ هو الآخر ضمن مسارٍ إسلاميّ مستقلّ عن مسار الفلسفة، هو المسار ذاته الذي نشأ فيه علم أصول الفقه، بل اكتفى بإضافة ضميمة في علم الكلام وتاريخه كملحق للكتاب.

وهكذا نجد أنفسنا في نهاية الأمر - والكلام للجابري - أمام ميادين ثلاثة من النظر العقليّ في الإسلام هي: أصول الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة والتصوّف، ميادين بل قطاعات أو جزر فكرية، لا تربط بينها رابطة لا على المستوى الأفقي البنيوي، ولا على المستوى العموديّ التاريخيّ[12].

ثالثاً: الموقف النقديّ للدكتور عاطف العراقيّ

وجّه أستاذ الفلسفة العربيّة بكليّة الآداب في جامعة القاهرة الدكتور عاطف العراقيّ، نقداً حادّاً ولاذعاً لنظريّة الشيخ عبد الرازّق، نقداً لا يخلو من غرابة واستغراب، ويمكن إجمال هذا الموقف النقديّ للدكتور العراقيّ، في النقاط الآتية:

١- يرى الدكتور العراقيّ أنّ محاولة الشيخ عبد الرازق إدخال علم أصول الفقه داخل إطار الفلسفة العربيّة، هي محاولة خاطئة قلباً وقالباً، وقد أدّت في نظره إلى كثير من الكوارث الفادحة، وإلى إدخال اتّجاهات أصوليّة إرهابيّة داخل إطار الفلسفة، والفلسفة منها براء.

٢- إنّ الشيخ عبد الرازق في نظر الدكتور العراقي، لم يضع في اعتباره أنّ خصائص الفكر الفلسفيّ تختلف اختلافاً رئيسياً عن خصائص الفكر الدينيّ، ولم يضع في اعتباره كذلك، أنّ علم أصول الفقه لا صلة له بالفلسفة من قريب أو بعيد.

٣- قد تكون النشأة الدينيّة للشيخ عبدالرازق في تصوّر الدكتور العراقي، بالإضافة إلى طبيعة منصبه الدينيّ، قد أدّتا إلى هذا الرأي الخاطئ، والذي يقلّل من أهميّة الرؤية التنويريّة عنده شخصاً وخطاباً.

وآخر ما يختتم به الدكتور العراقيّ موقفه النقديّ، قوله: «**نقول هذا ونحن نضع في اعتبارنا أنّه لا تنوير بدون عقل، وإذا قلنا بأنّ علم أصول الفقه يدخل في إطار فلسفتنا العربيّة، فمعنى هذا أنّنا نقول للفلسفة وداعاً، ونقول للتنوير وداعاً**»[١٣].

هذه هي المواقف النقديّة التي وقفت عليها في نقد نظريّة الشيخ عبد الرازق حول صلة أصول الفقه بالفلسفة، وضمّ أصول الفقه إلى الفلسفة، والملاحظ على هذه المواقف بصورة عامّة، أنّها نابعة من الاختلاف في منهج النظر، بين منهج الشيخ عبد الرازق في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، وبين منهج هؤلاء الذين يقتربون ويتناغمون مع المنهج الغربيّ.

ونقل الدكتور عبدالحميد مدكور أنّ من الذين عارضوا هذه النظريّة أيضاً، شيخ الأزهر الأسبق الشيخ عبدالحليم محمود في كتابه (التفكير الفلسفيّ في الإسلام)، وأستاذ الفلسفة الإسلاميّة وعميد كليّة الدراسات الإسلاميّة الأسبق بجامعة الأزهر الدكتور محمّد إبراهيم الفيّومي في دراسة له بعنوان: (المدرسة الفلسفيّة في الإسلام بين المشّائيّة والاشراقيّة)، قدمها لندوة: (نحو فلسفة إسلاميّة معاصرة)، نظّمها سنة ١٩٨٩م بالقاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ[١٤]. وحين رجعت إلى الفصل الذي خصّصه الدكتور الفيّومي عن الشيخ عبدالرازق في كتابه (في مناهج تجديد الفكر الإسلاميّ) الصادر سنة ٢٠٠١م، لم أجد إشارةً نقديّة منه في هذا الصدد، مع أنّه تطرّق إلى رؤية الشيخ عبد الرازق في العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة.

٤ ـ النظريّة.. ملاحظات ونقد

بعد هذه الجولة الكشفيّة والتحليليّة والنقديّة لنظريّة الشيخ عبد الرازّق، بقيت الإشارة لرؤيتي النقدية، والتي تتحدّد في الملاحظات الآتية:

أولاً: من ناحية النقد المنهجيّ، لم يطرح الشيخ عبد الرازق نظريّته في العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة، وضمّ أصول الفقه إلى شُعَب الفلسفة، بطريقة ممنهجة ومنظّمة تُساعد في تكوين المعرفة بها، وفي طرق التعامل معها، والإحاطة بأبعادها وعَناصرها ومكوّناتها، والكشف عن طبيعتها وماهيّتها. ولعلّ السبب في ذلك أنّ الشيخ عبدالرازق لم يكن معنيّاً بتقديم نظريّة في هذا الشأن، ولم يستعمل هذا الوصف، وطرح فكرته بطريقة عامّة ومعوّمة، لا تَلفت النظر إلى وجود نظريّة، أو محاولة بناء نظريّة تتّسم بالتماسك والإحكام.

ثانياً: من ناحية النقد المنهجيّ أيضاً، لم يوضح الشيخ عبد الرازق ما هي طبيعة الحاجة إلى ضمّ أصول الفقه إلى شُعب الفلسفة، وما قيمة هذه الخطوة من النواحي المختلفة المنهجيّة والمعرفيّة، وما أثر ذلك في أصول الفقه من جهة، وفي الفلسفة من جهة أخرى.

هذه العناصر الأساس وغيرها، لم يتوقّف عندها الشيخ عبد الرازّق، ومن دونها لا يكتمل بناء النظريّة وتماسكها وإحكامها، وهذا ما يؤكّد كذلك أنّ الشيخ عبد الرازق لم يكن معنياً ببناء نظريّة.

وحتّى لو سلّمنا بأنّ الشيخ عبد الرازق لم يكن معنيّاً ببناء نظريّة، إلّا أنّ مثل هذه الدعوة في ضمّ أصول الفقه إلى شُعب الفلسفة، ليس من السهولة التوصّل إليها من جهة، كما ليس من السهولة الحديث عنها بهذه البساطة، من جهة أخرى.

وهذا ما يدركه الشيخ عبد الرازق قبل غيره، ويدرك حساسيّته وحساسيّة الوسط الدينيّ من هذه الدعوة، وهو الوسط الذي يعرفه تمام المعرفة، وينتسب إليه نشأة وتكويناً وتخصّصاً.

والتحسّس من هذه الدعوة ناشئ من جهتي أصول الفقه والفلسفة. من جهة أصول الفقه، بوصفه العلم الذي يُفاخر به أهل العلم الدينيّ لأنفسهم، ويفاخرو به أيضاً على غيرهم من خارج الوسط الدينيّ، ويعتبرونه حسب قول الدكتور علي سامي النشّار، أنّه أهمّ العلوم الإسلاميّة أصالة وتعبيراً عن الروح الإسلاميّة الخالصة(١٥).

وهذا يعني أنّ أصول الفقه هو العلم الذي لا ينبغي التفريط به، أو التساهل معه، أو فتح الذرائع أمام اختراقه، أو التأثير فيه بأيّ شكل من الأشكال. ومن الفلسفة بوجه خاص.

وأمّا من جهة الفلسفة، فهناك الإرث القديم في التحسّس منها عند المسلمين، بوصفها علماً وافداً عليهم من الفكر اليونانيّ القديم الموصوف بالوثنيّ في الأدبيّات الإسلاميّة، والذي افتتن به منذ وقت مبكّر شريحة من المسلمين، وأحدث فتنةً فكريّة خطيرة في ساحة الثقافة الإسلاميّة على حدّ وصف البعض، أو اختراقاً فكريّاً خطيراً على حدّ وصف بعض آخر، بقي مؤثّراً وممتدّاً إلى اليوم.

وإذا كانت الفلسفة بهذا التحسّس عند المسلمين، أو عند شريحة كبيرة منهم، أو بهذا الشكّ والاختلاف والنزاع، فكيف نغامر بضمّ أصول الفقه إلى علوم الفلسفة، وهو العلم الذي اعتبره ابن خلدون من أعظم العلوم الشرعيّة، وأجلّها قدراً، وأكثرها فائدة؟(١٦).

لهذا وغيره، ما كان ينبغي للشيخ عبد الرازق أن يطرح فكرته من دون إعطائها المزيد من البيان المنهجيّ، والكشف عن خلفيّاتها وأبعادها وقيمتها، ومدى الحاجة إليها، وبما يسهّل من تقبّلها والتفاعل معها، ويخفّف من التحسّس والتوجسّ منها.

ثالثاً: من ناحية النقد المعرفيّ، فالملاحظ أنّ الشيخ عبد الرازق حين حاول الكشف عن أنّ أصول الفقه ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، وأنّه لم يخل من أثر الفلسفة، تمهيداً لإثبات إمكانيّة ضمه إلى شعب الفلسفة، فإنّه استعان بآثار وأقوال وحجج جميعها تنتمي

وتنتسب إلى حقلَي المنطق والكلام، وهو الذي نسبها إلى هذين الحقلين، ولم يذكر أثراً أو شيئاً ينتسب مباشرة وبلا وساطة إلى حقل الفلسفة، وهذه مفارقة تستوقف النظر.

فعند حديثه عن أنّ أصول الفقه ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، برهن الشيخ عبد الرازق على ذلك بالقول: «**ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام، بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمّونها مبادئ كلاميّة هي من مباحث علم الكلام**»(١٧).

وعند حديثه عن أنّ أصول الفقه لم يخل من أثر الفلسفة، استعان الشيخ عبد الرازق بما ذكره ابن خلدون من أنّ للمتكلّمين في أصول الفقه طريقة عني بها الناس، والمتكلّمون حسب تعقيب عبد الرازق ليسوا بعيدين من الفلاسفة.

وحين جعل ابن خلدون علم الخلافيّات وعلم الجدل تبعاً لعلم أصول الفقه، عقب عبد الرازق على ذلك بالقول: «وهما علمان لا يُنكِرُ صلتهما بالمنطق منكرٌ».

وبعد حديثه عن الرأي وأطواره، بوصفه بداية النظر العقليّ، وكيف أينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه، ختم الشيخ عبد الرازق كلامه، وفي الأسطر الأخيرة من هذا الفصل الموسّع، بقوله: «**وجملة القول أنَ المتكلّمين منذ القرن الرابع الهجريّ، وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء، فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتّصل بهما اتّصالاً وثيقاً**»(١٨)، وهذا يعني أنّ الشيخ عبد الرازق حاول التأسيس لنظريّته في العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة، من خلال المنطق والكلام، ولم يذكر أثراً أو شيئاً يتّصل مباشرةً بالفلسفة.

ومن جانب آخر، حتّى لو اعتبرنا أنّ المنطق والكلام هما من أقرب العلوم إلى الفلسفة، ومن أوثقهما علاقة بها، مع ذلك يبقى أنّهما علمان مستقلّان تماماً عن الفلسفة، من ناحية الموضوع والمنهج، ومن ناحية الحدود والمحدّدات، فلا يكفي الاستناد إليهما لضمّ أصول الفقه إلى الفلسفة، وتحويل أصول الفقه إلى علم فلسفيّ.

رابعاً: لم يلتفت الشيخ عبد الرازق إلى الدراسات الأصوليّة في المجال الإسلاميّ

الشيعيّ، وهي الدّراسات التي عُرِفَ عنها اتّصالها وتفاعلها مع الفلسفة، والذي لم ينقطع أو يتوقّف على طول الخطّ، ووصل به الحال إلى درجة أثار جدلاً ونقاشاً نقديّاً واعتراضيّاً في ساحة الفكر العلميّ الأصوليّ عند الإماميّة.

ومن هذه الجهة، يرى الشيخ محمّد مهدي شمس الدين «**أنّ الفكر الأصوليّ عند الشيعة الإماميّة هو الذي طوّر العلاقة بين مناهج الاستنباط في علم الأصول كما بدأت، باعتبارها مناهج تعتمد على الفكر البلاغيّ المتّصل بتركيب الجملة والأسلوب والحقيقة والمجاز والعام والخاص وما إلى ذلك، طوّرها إلى أبحاث فلسفيّة وكلاميّة ومنطقيّة، وأدخل المصطلحات الفلسفيّة والمنطقيّة في لغة الأبحاث الأصوليّة**»(١٩).

ومن جوانب هذه العلاقة، ما أشار إليه السيّد محمّد باقر الصدر عند حديثه عن مصادر الإلهام للفكر العلميّ الأصوليّ الذي زوّدته بالأفكار والنظريّات، إذ اعتبر الفلسفة أحد هذه المصادر، وأشاد بها، آخذاً بعين الاعتبار ما بينها وبين علم الكلام من فواصل وحدود بوصفهما علمين يستقلّ كلٌّ واحد منها عن الآخر.

ومن شدّة العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة في الفكر الأصولي الإمامي، رأى الدكتور رضا الداوري الأردكاني الذي كان رئيساً لأكاديميّة العلوم في إيران، أنّه لولا الفلسفة الإسلاميّة لما كُتِبَ علم أصول الفقه، أو أصول الفقه الشيعيّ على الأقلّ بالصورة التي هو عليها اليوم(٢٠).

وهذا يعني أنّ الشيخ عبد الرازق لو التفت إلى هذه الدراسات الأصوليّة عند الإماميّة، لوجد فيها شاهداً وسنداً قويّاً في دفع بها نحو خطوات جديدة، وهذا ما لم يحدث.

وتتأكّد هذه الملاحظة، إذا عرفنا أنّ الشيخ عبد الرازق يُعدّ في نظر الكثيرين صاحب أكبر وأهمّ مدرسة فلسفيّة ظهرت في مصر والعالم العربيّ خلال القرن العشرين، وينتسب إلى هذه المدرسة الجيل الأوّل من أساتذة الفلسفة الكِبار في مصر، الذين نهضوا بالدّراسات الفلسفيّة بحثاً وترجمة وتحقيقاً، وامتدّ أثرهم إلى المجال العربيّ إذ شاركوا في تأسيس أقسام الفلسفة ورئاستها في عدد من جامعات الدول العربيّة.

وهذا ما يعرفه كلٌّ من عاصر رجالات هذه المدرسة، أو من تعرَّف عليهم لاحقاً، واقترب من كتاباتهم ودراساتهم، وتكفي في هذا الصدد شهادة الدكتور إبراهيم مدكور الذي أشاد بهذه المدرسة ورجالها، بقوله: «**مدرسة مصطفى عبدالرازق معروفة برجالها وإنتاجها، وهم جميعاً أوفياء لشيخهم ورئيسهم، ولم تقف رسالتهم عند مصر وحدها، بل امتدت إلى العالم العربيّ بأسره، فقادوا فيه حركة علميّة نشيطة، وأسهموا في تأسيس الجامعات العربيّة الشابّة**»[٢١].

مع ذلك بقيت نظريّة الشيخ عبد الرازق في العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة على حالها، كما دوَّنها وشرحها في كتابه التمهيد، وحصل توسّع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ولم ينته، كما ظنّ الشيخ عبد الرازق، إلى ضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة الإسلاميّة.

الهوامش

1) مصطفى عبدالرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة. بدون تاريخ، ص٢٧.
2) المصدر نفسه، ص ٧٦.
3) المصدر نفسه، ص١٢٢.
4) المصدر نفسه، ص٢٤٥.
5) إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلاميّة منهج وتطبيقه. القاهرة: سميركو للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص٢٠٦.
6) المصدر نفسه، ص٩.
7) حامد طاهر. الفلسفة الإسلاميّة في العصر الحديث. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، ٢٠٠٥م، ص٤٩.
8) مجموعة كتاب. قضايا المنهجية في العلوم الإسلاميّة والاجتماعيّة. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٦م، ص٢٩٣-٢٩٦.
9) عبدالرحمن بدوي. سيرة حياتي. بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م، ج١، ص٦٠.
10) المصدر نفسه، ص٦٠.
11) محمّد عابد الجابري. الخطاب العربيّ المعاصر دراسة تحليليّة نقدية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨م، ص١٤٣.
12) محمّد عابد الجابري. التراث والحداثة دراسات ومناقشات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م، ص٦٨-٦٩.
13) عاطف العراقي. العقل والتنوير في الفكر العربيّ المعاصر. القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م، ص٢٤٧.
14) مجموعة كتاب. قضايا المنهجية في العلوم الإسلاميّة والاجتماعيّة. مصدر سابق، ص٢٩٦.
15) علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، ط٩، ج١، ص٢٩٥.
16) عبدالرحمن بن خلدون. مقدمة ابن خلدون. ضبط وتقديم: محمّد الإسكندراني. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م، ص٤١٨.
17) مصطفى عبدالرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة. مصدر سابق، ص٢٧.
18) المصدر نفسه، ص٢٤٩.
19) عبدالجبار الرفاعي. مناهج التجديد. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص٢٢.
20) رضا الداوري الأردكاني. الفارابي مؤسّس الفلسفة الإسلاميّة. ترجمة: عبدالرحمن العلوي. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص٧٢.
21) مجموعة كتاب. الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م، ص٣٠.



الثقافة
بين المفهوم الغربيّ والإسلاميّ، الإئتلاف والإختلاف

الأستاذ عماد الهلالي(*)

تمهيد

يُعدّ مفهوم الثقافة: (culture) من أكثر المفاهيم التي أُخضعت لعمليّة متواصلة من التلبيس والتشويه وطمس الدلالات، بصورة أدّت إلى تحويل المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية مهمّة، بحيث أصبح المفهوم يُطلق على أشياء وعمليات وأنساق أفكار متعارضة مختلفة، ليس في مقاصدها ونتائجها وغايتها فحسب وإنّما في عناصرها ومكوّناتها أيضاً، ممّا اقترب بهذا المفهوم إلى مثل مفاهيم الحداثة والتقدّم والرقيّ، وحتى (ما بعد الحداثة: postmodernism)... إلخ. وذلك على الرغم من أهمية هذا المفهوم ومحوريّته في الحركة (الإنسانيّة: humanity) من حيث وصفها وتكييفها وبيان ماهيّتها ووجهتها، وعلى الرغم من أنّه يُعدّ المفهوم الأساس لكثير من العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة ـ كـ(علم الأنثروبولوجيا: Anthropology) أي: علم الإنسان، و(علم الاجتماع: Sociology)، و(علم النفس: Psychology)، و(علم التربية: Pedology) وغيرها ـ سواء باعتبار المكوّن الأساسيّ لبنية العلم، أم أنّه الغاية التي ينشدها العلم أو الموضوع الذي يدور حوله، فعلى الرغم من ذلك كلّه لا توجد محاولة جادّة لمناقشة مفهوم الثقافة مناقشة تأصيليّة ـ طبعاً في العالم الثالث أو الشرق

(*) كاتب وباحث، من العراق.

على الخصوص ـ تستقصي جذوره وتتبع دلالاته وتكشف عن معانيه وكوامن جوهره في لغتنا العربية أو اللغات الأخرى. ذلك في حين تكثر الدراسات حول هذا المصطلح وتقدّم له مفاهيم كثيرة متعدّدة متعارضة، بصورة تجعل من التكديس العملي أداة للتشويه وإخفاءً لدلالات المفهوم الحقيقيّة، والوقوف عند البناء اللغويّ أو السطحي كمركّب من حروف، وليس كاللفظ بإزاء معانٍ محددة تتعلّق بحقائق معنويّة واجتماعيّة وسلوكيّة وبنائيّة تصف في مجملها حركة الإنسان في الكون عبر تاريخه الممتدّ.

مفهوم الثقافة.. نبذة تاريخيّة

تعدّدت التفسيرات لمفهوم الثقافة، فاختلفت وتناقضت، وتقاربت؛ وذلك لما لهذا المفهوم من علاقة بمجمل المفاهيم والمبادئ التي يتبنّاها هذا الطرف أو ذاك، ومن هنا عُرفّت الثقافة عند ذوي الاتجاه اليساري بأنّها: ذات علاقة بالجماعة، أي: (فلسفة المجتمع)، في حين يُعرّفها الغرب على أنّها: تراث الإنسانيّة الإغريقيّة اللاتينيّة، بمعنى أنّ مشكلتها ذات علاقة وثيقة بالإنسان، أي أنّها (فلسفة الإنسان).

أما في المفهوم الإسلاميّ فهي غير هذا وذاك، بل هي كما يُعرّفها أحد المفكرين الإسلاميّين: مجموعة من الصفات الخُلقيّة والقيم الاجتماعيّة التي يتلقّاها الفرد منذ ولادته، كرأس مال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيته، بما أنّها تمثّل الرحم التي يتخلّق فيها جنين الحضارة، خاصّة وأنّها الشيء الذي يكيّف الإنسان الذي يصنع التاريخ[1].

إنّ مصدر مفردة (الثقافة: culture) هي اللغة اللاتينيّة الكلاسيكيّة، أو ما قبل الكلاسيكيّة، وهي في الأصل بمعنى الزراعة أو التربية، ولا يزال هذا المعنى قائماً وموجوداً في مفردات (الزراعة: agriculture) و(البستنة: horticulture) و(المراسيم: cult أو sultrus)، وقد استخدمت بنفس المعنى في شكل جديد مثل: (تربية النحل: sulture bees)، و(زراعة الأصداف: oyster culture)، و(زراعة اللؤلؤ: pearl culture)، و(زراعة الباسيل: bacillus culture).

أوّل مرّة استُخدمت فيها كلمة (culture) (الثقافة) في الغرب بهذا المعنى ـ فيما يتعلّق بالمجتمعات البشريّة ـ عام (١٧٥٠) وذلك في اللغة الألمانية.

ساد في (اللغات الرومانية: roma languages)[٢] واللغة الإنجليزية ـ منذ بداياتها وإلى فترات طويلة ـ استخدام كلمة (civilization) المدنيّة الطقوسيّة أو الحضارة ، بدلاً من (الثقافة: culture) ، والمراد منها التربية والتطوير والتحسين والتقدّم الاجتماعيّ. ترجع كلمة (cavilization) إلى المفردات اللاتينيّة (civis) و(civitas) و(civilis)، بمعنى (السياسي: political) و(المدني: urban) التي تعني بدورها (الدولة النظامية) في مقابل المجتمع القبَليّ. أمّا اللاتينيّة الكلاسيكيّة فليس فيها مفردة (civilization)، ويبدو أنّها من نتاج عصر النهضة، وقد تكون فرنسيّة مشتقّة من الفعل (civiliser) بمعنى التحلّي بآداب سكّان المدينة وأعرافها.

وهكذا كان لمفهومي الثقافة والحضارة ـ منذ البداية ـ معنى التقدّم والتطوّر نحو الكمال، ولا يزال هذا المعنى ملحوظاً سواء في الاستخدام الشعبي أم النخبوي. ولكن من منتصف القرن التاسع عشر الميلادي اكتسبت مفردة (الثقافة: culture) ـ ومعها مفردة الحضارة (civilization) ـ معنى علميّاً جديداً وخاصّاً، يشير إلى مجموعة من خصائص ومكتسبات معيّنة في المجتمعات الإنسانيّة تنتقل بآليات غير آليات (الوراثة الحيويّة: biological)، والسمة المميِّزة للنوع الإنسانيّ هي التراكم الاجتماعيّ لهذه الخصائص التي قلّما يمكن ملاحظتها في (المخلوقات ما دون البشريّة: subhuman). فقد ظهر حديثاً في تلك العلوم ميدانٌ خاصّ يُسمّى بـ(الدراسات الثقافيّة: cultural studies) يركِّز اهتمامه على دراسة التجلّيات الثقافيّة للمجموعات البشريّة[٣].

استخدام كلمة الثقافة في المفهوم الغربيّ

استخدمت كلمة (الثقافة: culture) لأوّل مرة ـ كما قلنا ـ في ألمانيا، بيد أنّ هذا الاستخدام لم يكن واضحاً تمام الوضوح، إنما كانت هناك تأرجحات بين هذا المعنى الجديد والمعنى القديم، أي: الزراعة والعمل والتحسين، إلى أنْ جاء (تايلور tylor)[٤]

فقدم في سنة (١٨٧١م) أوّل تعريف غربيّ وبشكل علمي لهذه المفردة.

من العوامل الأساسيّة التي ساهمت بانبثاق المفهوم الجديد للثقافة، ظهور مفهوم التقدّم في التأريخ. ففي عصر النهضة ـ وخلافاً لما شاع في القرون الوسطى من رؤى متشائمة حيال حركة التاريخ ـ ساد الشعور بأنّ الإنسان اكتشف أموراً جديدة هائلة، من دون أنْ يكون قادراً على التعبير عن معنى هذه التطوّرات برؤية تاريخيّة. في بداية القرن الثامن عشر ظهرت في أوربا الغربيّة فكرة مفادها أنّ مكتسبات العصر الحديث أفضل وأرقى من مكتسبات العصور القديمة والقرون الوسطى، وقد عزّزت هذه الفكرة وكرّستها الإنجازات الإيجابيّة في مضمار العلوم الطبيعيّة التي تحقّقت بفضل روّاد أمثال: (كوبرنيك copernicus)[٥]، و(غاليليو Galileo)[٦]، وانطلاق فلسفة جديدة لها أفكارها وطروحاتها الجديدة، إضافة إلى الثروات التي كانت تتراكم في أوربّا. وفي منتصف القرن الثامن عشر كان ثمّة إجماع على مبدأ التقدّم، وليس هذا فحسب بل على أسبابه أيضاً، وهي تحرّر العقل من قيود الإيمان، وانتشار التنوير والعقلانيّة، وكانت تكمن في نقطتين:

١- المنهج العلميّ.

٢- بناء النظريّة الآليّة.

في سنة (١٧٦٥م) نحت (فولتير Voltaire) مصطلح (فلسفة التاريخ) وكان قبل ذلك قد أصدر في (١٧٥٦م) كتاباً بعنوان (رسالة في أعراف الشعوب وتقاليدها وطباعها).

وفي عنوان هذا الكتاب دلالة واضحة على نزعة نحو دراسة علميّة للمجتمعات البشريّة، كان لـ(فوليتر) الفضل في ريادتها، ثمّ صَدَّر (لويس ايزلي Louis Ezeli) سنة (١٧٨٦م) كتابه (تاريخ الإنسانيّة) ودار حول المضمون ذاته، إذ هَدَفَ منه إلى ابتداع دراسة تاريخيّة لتطوّر الروح البشريّة، وقد صدر الكتاب في عام (١٨٥١م) بعد وفاة

المؤلِّف. وكان كتاب (فلسفة التاريخ) لـ(هيغل Hegel) ـ الذي نُشِر قسمٌ منه بعد وفاته أيضاً سنة (١٨٣٧م) ـ ذروة هذه الحركة الفكريّة. وقد طمحت جميع هذه المحاولات إلى تشخيص جوهر التاريخ الإنسانيّ المتطوّر، أي (التاريخ العالميّ: Universal) الذي يتعيّن لمعرفة مقارنة العديد من الثقافات والحضارات ببعضها لاستبيان القوانين والقواعد التي تحكم المسار العام للتقدّم.

الاتجاه الآخر لدراسة المجتمعات البشريّة والذي يعود فيه الفضل إلى (فوليتر) يقوم على (الأعراف والتقاليد: moeurs). والأعراف والتقاليد هي المفهوم العامي الذي انبثق من صميمه المفهوم العلميّ للثقافة. وقد لجأ (ادلانغ adelung)[7] و(هيردر herder)[8] في ألمانيا إلى استخدام مفهوم (الثقافة: culture) بدل الأعراف والتقاليد.

يعرّف (هيردر) الثقافة بأنّها: «تربية وتنمية متضامنة لقدرات الإنسان». ويعرِّفها (آدلانغ) بأنّها: «التهذيب والتحلّي بالآداب». ومع ذلك فحينها كان هذان المفكّران يستخدمان كلمة (الثقافة) حيث كانت في كثير من الأحيان أجراس معان جديدة تقترب إلى المفهوم العلميّ للثقافة. وكان (آدلانغ) أوّل مَن استخدم تعبير (تاريخ الثقافة).

وقد تواصل التيّار الذي أطلقه (أدلانغ) و(هيردر) بعد نصف قرن بجهود (كليم klemm)[9] الذي أصدر عام (١٨٤٣م) كتابه المؤلَّف من عدّة مجلّدات تحت عنوان: (التاريخ العام للثقافة الإنسانيّة)[10]، ثمّ أصدر في سنة (١٨٥٤م) كتاب (علم الثقافة العامّ)[11]، وأسهب في مناقشة مراحل تكامل الثقافة (البربريّة، والتعليم، والحريّة) واستخدام مفردة الثقافة بمعناها العلميّ الجديد أحياناً، ولا ريب أنّه وقف على تخوم المفهوم العلميّ للثقافة. ومن بعده يمكننا رصد سلسلة طويلة من علماء التاريخ والفلاسفة والأنثروبولوجيين، وسائر العلماء في ألمانيا الذين استخدموا الثقافة بمعناها العلميّ الجديد، ثمّ امتدّ هذا المعنى لكلمة (الثقافة: culture) إلى بلدان أخرى، والمراد من تعبير (الأنواع التاريخيّة ـ الثقافيّة) ـ الذي استخدمه (دانيلفسكي danilevky) في

سنة (١٨٦٩م) - (الثقافات والحضارات الكبرى) بالمعنى نفسه الذي اعتمده فيما بعد (إسبنغلر spengler) و(توينبي toynnbee).

بدأ الاستخدام الدقيق لمفهوم الثقافة إلى جانب تعريفه عندما جاء التعريف الجديد - كما ذكرنا مع (تايلور) - ففي كتابه (دراسات حول بداية التاريخ الإنسانيّ والتنمية الحضارية) الذي صدر في (١٨٥٦م) استخدم مفردة (الثقافة) أحياناً إلاّ أنّه استعان أكثر بمصطلح الحضارة بدل الثقافة. وفي سنة (١٨٧١م) اختار تعبير (الثقافة البدائية: primitive culture) عنواناً لكتابه الرئيس الذي عرض في أوّل جملة منه التعريف الرسمي الأوّل الواضح للثقافة، ومن الممكن اعتبار هذه السنة تاريخ ولادة لهذا المفهوم العلميّ، مع أنّ أرضيته في اللغة الألمانية كانت قد مهّدت قبل ذلك.

انتشر مفهوم (الثقافة: culture) ببطء ملحوظ، فيما كان الأميركيّون أسرع من الإنجليز في استيعابه وقبوله، وأُدرج (مفهوم الثقافة) لأوّل مرة سنة (١٩٢٩م) في قاموس (وبستر: webster) [١٢]. بينما لم يلحظ في القواميس الإنجليزية العامة سنة (١٩٤٧م)، إذ عبَّر العلماء البريطانيون عنه باستخدام مفاهيم (المجتمع : society) أو (الحضارة :civilization) ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وأبدوا تمنّعاً أكثر من الأمريكيين حيال استخدام مصطلح (الثقافة: culture)، وهكذا وضع في بريطانيا مصطلح (الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة: social anthropology) الذي لا يزال مستخدماً اليوم، بينما يستخدم الأميركيّون مكانه مصطلح (ألانثروبولوجيا الثقافيّة: culturalanthropology). ولقد مانعت فرنسا أكثر حتّى من بريطانيا في تقبّل المعنى الجديد لمفردة (culture) وفي اللغة الفرنسة لا تزال كلمة (civilization) بمعنى التقدم والمدنية، أبلغ وأفضل من كلمة (culture) ، بل لا تزال مفردة (الاجتماعيّ: social) الغامضة تستخدم في الفرنسية اليوم بدل مفهومي (الاجتماعيّ) و(الثقافيّ) كما وردنا في زمن (دوركهايم: Durkheim).

واكتسب مصطلح (الثقافة: culture) خارج هذين البلدين طابعاً عالمياً وشمل معناه فهم الإنسان، وقد شاع هذا المصطلح في روسيا وسائر البلاد التي كانت تحت سيطرة الاتحاد السوفيتي - سابقاً - والبلدان الاسكندنافيّة وهولندا وأمريكا اللاتينيّة، بنفس درجة شيوعه في ألمانيا وبريطانيا والولايات المتّحدة.

الثقافة والمثقّف في القرآن الكريم

هل هناك مكان للثقافة والمثقف في القرآن الكريم؟ وهل توجد هاتان الكلمتان في القرآن ؟ وما مدى دلالة هاتين الكلمتين في القرآن؟ وحيث إنّ القرآن الكريم باعتباره الأساس الجوهريّ للإسلام منذ بداية القرن الأوّل للهجرة ، واحتلَّ مكانة مميّزة في ترشيد مسار الفكر الإسلاميّ ، وبناء مقوّمات الحضارة الإسلاميّة وتوجيه التجربة التاريخيّة للأمّة بدرجة قلّ نظيراتها في الكتب المقدسة الأخرى. فالإنجاز الحضاري للبشريّة المتمثّل بهذه الثروة المتراكمة من العلوم والمعارف والفنون، إنما هو ثمرة لمعطيات سيادة التفكير العقلي الذي هو أدقّ تعبير للمنهج الذي جاء به القرآن وحثّ عليه، هذا المنهج الذي تأسّس، على نفي الجهل والضلال، وكلّ ما من شأنّه تزييف الوعي وإبعاد الإنسان عن الرشد والصواب.

وقد أشار القرآن إلى جذور (ث ، ق، ف) في ستّ آيات:

١- ﴿**واقْتُلُوهُم حَيثُ ثقفتموهم وأخْرُجوهُم مِنْ حيثُ أخرَجُوكُم**﴾. (البقرة ـ ١٩١).

يقول: القرطبيّ (ت ٦٧١ه) في تفسيره (الجامع لأحكام القرآن) محللاً كلمة (ثقفتموهم):

يقال: ثَقُف، يَثقُفُ ثقفاً، ورجل ثقِفٌ لقِفٌ: إذا كان محكماً لما يتناوله من الأمور[١٣].

ويذكر الطبريّ (ت ٣١٠ ه) صاحب جامع البيان:

ومعنى «الثَّقْفَة» بالأمر : الحذق به والبصر، يقال: «**إنّه لَثقِفٌ لَقِفٌ إذا كان جيّد الحذر في القتال بصيراً بمواقع القتل**».

وأما «**التثقيف**» فمعنى غير ذلك، وهو التقويم، فمعنى: «**واقتلوهم حيث ثقفتموهم**» اقتلوهم في أي مكان تمكّنتم من قتلهم ، وأبصرتم مقاتلهم(١٤).

ويُعلّل الشيخ الطبرسيّ (كان حياً في القرن السادس الهجري) في مجمع البيان قائلاً:

ثَقِفْتُه أثقفه ثقافة أي وجدته، ومنه قولهم: رجل ثقِف، أي يجد ما يطلبه. وثَقِف الرجل ثقافة فهو ثقِف وثقُف ثقَفاً بالتحريك، فهو ثقف إذا كان سريع التعلم ، والثقّاف حديدة يُقوَّم بها الرماح المعوجة، والتثقيف التقويم والفتنة أصلها الاختبار ، ثمّ ينصرف إلى معان منها الابتلاء نحو قوله: فتنّاك فتوناً. أي ابتليناك ابتلاءً على أثر ابتلاء..(١٥).

٢- ﴿**ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُواْ إِلاَّ بِحَبْلٍ مِّنْ اللّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ**﴾. (آل عمران ١١٢).

وهنا تشير معظم التفاسير إلى كلمة (أينما ثُقفوا) ، أي أينما وُجدوا.

مثلاً يقول الطبري (ت ٤١٥هـ) : (أين ما ثقفوا) يعني: حينما لُقوا(١٦).

ويقول الرازي (ت ٦٠٦هـ) في تفسيره الكبير: وقوله: (أينما ثقفوا) أي وجدوا وصودفوا(١٧).

هذا وبإمكاننا مراجعة التفاسير الآتية ، حيث تدل على نفس المعنى مثل: الميزان في تفسير القرآن ، لمحمد حسين الطباطبائي. التبيان في تفسير القرآن، للطبرسي، الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، لمكارم شيرازي. وما أشبه ذلك.

٣- ﴿... **فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُواْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوَاْ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثِقِفْتُمُوهُمْ وَأُوْلَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا**﴾ (النساء ٩١).

٤- ﴿**فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ**﴾. (الأنفال ٥٧).

٥- ﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلا﴾. (الأحزاب – ٦١).

٦- ﴿إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاء وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾. (الممتحنة- ٢).

والمعاني في الآيات السابقة (ثقفتموهم، تثقفنهم، ثقفوا، يثقفوكم) كلها تدل على معنى ومفهوم واحد، ألا وهو : ظفَر به ، أو أدرَكَه.

وخلاصة هذه المعاني إنّ الثقافة تدلّ على قدرة في العلم ضبطاً وفهماً وفي تقويم الفكر والسلوك[١٨].

إذاً لم نجد مفهوم الثقافة والمثقّف ، بهذا المفهوم الواسع، في القرآن الكريم.

الثقافة في اللغة :

فلنبحث في الجذر اللغوي لكلمة (الثقافة) في المفهوم العربيّ.

إنّ جذر كلمة ثقافة هو من : ثقف ، ولهذا الجذر معنيان رئيسيّان متباينان في اللغة العربية:

الأوّل: ثقف: قال الفيروز آبادي- صاحب القاموس المحيط- : ثقفه ، أي صادفه أو أخذه أو ظفر به ، أو أدركه. وأثقفه قيّض لي ، ولهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ﴾[١٩].

الثاني: ثقِف يثقَف، وثقُفَ يثقُف، ثقْفاً وثَقفاً وثقافةً؛ صار حاذقاً خفيفاً فطناً[٢٠].

والثقاف في اللغة: ما يُشد به القناة ونحوها.

ومنه قول النابغة:

تدعوا قعُينا وقد عضّ الحدد بها عضّ الثقاف على صُمّ الأنابيب[٢١].

وجاء في لسان العرب لابن منظور:

ثقف: ثقِف الشيءَ ثَقْفاً وثِقافاً وثُقوفةً: حذَقَه، وينقل عن قول ابن السكيت: رجل ثَقْفٌ لَقْف: إذا كان ضابطاً لما يحويه قائما به، ويقال ثِقفَ الشيءَ وهو سرعة التعلُّم.

وثقف أيضاً ثَقَفاً تعب تعباً، أي صار حاذقاً فطناً ، فهو ثُقفٌ وثقِف مثل حذُرٍ وحذرٍ وندسٍ وندُس، ففي حديث الهجرة: وهو غلام لَقِنٌ ثَقِفٌ أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنّه ثابت المعرفة بما يُحتاج إليه[٢٢].

وجاء في كتاب المنجد في اللغة، وهو كتاب عصري وحديث:

ثَقُفاً وثقافة وثُقوفةً الكلامَ: حذقه وفهمه بسرعة.

ثقَّف الرمحَ: (أي) قوّمه وسوّاه. ثَقَّف الولدَ: فتثقف: هذّبه وعلّمه فتهذَّب وتعلّم فهو مثقّف، وهي مثقّفة، وهذا مستعارٌ من ثقَّف الرمح.

الثقافة: التمكّن من العلوم والفنون والآداب[٢٣]

إذاً تطلق الثقافة في اللغة العربية على معانٍ عدّةٍ، من أبرزها: ضبط المعرفة المتلقّاة، يقال: رجل ثقف إذا «**أصاب علم ما يسمعه على استواءٍ**» قاله ابن فارس. الحذق والفهم وسرعة التعلّم. قاله ابن منظور. وقال: «**في حديث الهجرة: وهو غلام لِقن ثِقف، أي: ذو فطنة وذكاء. والمراد أنّه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه. وذكر ابن فارس من معانيه أيضا:** «**إقامة درء الشيء**» يقال ثقّف الشيء إذا أقام عِوَجَه. وتعني: الظَّفَر والتمكُّن من الشيء عموماً[٢٤].

إذاً لم نجد ما نرتئيه في كتب اللغة لمفهوم الثقافة والمثقّف، ويقسم علماء الإسلام المصطلحات إلى ثلاث أقسام:

١- مصطلحات إسلاميّة صرفه، حيث تدلّ على مفهو م إسلاميّ خالص، مثل: الزكاة، الجهاد، الشهادة،...

٢- مصطلحات غير إسلاميّة، حيث جاءت من خارج العالم الإسلاميّ، أو المنظومة الإسلاميّة، مثل: الديمقراطيّة، الاشتراكيّة، الديالكتيكيّة و...

٣- لا نجد هذه المصطلحات في الفكر والتراث الإسلاميّين، ولكن هناك خيوط ضعيفة لها، هذه المصطلحات – وبحسب رأي أكثر علماء الإسلام- لا تتعارض ولاتصطدم

مع الفكر الإسلاميّ، وجـوّزوا استخدامها في المنظومة الإسلاميّة، مثل: رئيس الجمهوريةّ، البنك، الأقلّيّات الدينيّة و...

بعد هذه المقدّمة، بإمكاننا وضع كلمة (الثقافة) في القسم الثالث، حيث استخدم أغلب علماء الإسلام هذا المصطلح في منظومتهم الفكريّة.

الثقافة والمثقّف لدى علماء الإسلام

اهتمّ المسلمون بمصطلح الثقافة أقلّ ممّا اهتمّ به الغربيّون، والسبب في ذلك أنّ المصطلح نُحت في الغرب، ولكن كلّما تقدّم الزمن صار اهتمام المسلمين بهذا المصطلح أكثر من السابق، وذلك بأنَّ هذا المصطلح أخذ يغزو العالم بمفاهيمه الواسعة.

من أبرز مفكري الإسلام الذين اهتمّوا بالثقافة والحضارة الإسلاميّة، وعاش في الوقت نفسه الثقافة والحضارة الغربيّة، وعاصر أزمة الثقافة في العالم الإسلاميّ، وتابع هموم الأمّة الإسلاميّة، هو (مالك بن نبيّ)،الفترة الزمنية (١٩٠٥-١٩٧٣م) وحسب قوله أنّه ظلّ ما يقارب خمسةً وعشرين عاماً متتبعاً الثقافة والحضارة الإسلاميّتين.

يقول مالك بن نبي معرّفاً الثقافة الغربيّة:

ففي الغرب يعرّفون الثقافة على أنّها تراث (الإنسانيّة الإغريقيّة اللاتينيّة) بمعنى أن مشكلتها ذات علاقة وظيفيّة بالإنسان، فالثقافة على رأيهم هي (فلسفة الإنسان).

وفي البلاد الاشتراكية (في ذلك الحين) حيث يطبع تفكير ماركس كلّ القيم، عرّف يادانوف، الثقافة – في تقريره المشهور الذي قدّمه منذ عشر سنوات لمؤتمر الحزب الشيوعي في موسكو – على أنّها ذات علاقة وظيفية بالجماعة، فالثقافة عند يادانوف هي: فلسفة المجتمع.

ويضيف قائلاً:

ونريد هنا أن هذين التعريفين يعتبران من الوجهة التربوية مشتملين على فكرة عامّة، عن الثقافة،دون تحديد لمضمونها القابل لأن يدخله التعليم في سلوك الفرد

وأسلوب الحياة في المجتمع.

ويعلّق الأستاذ بن نبي على هذا قائلا:

«وهذا ما نريد أن نحاوله هنا، حين نربط ربطاً وثيقاً بين الثقافة والحضارة، أو في ضوء هذا الربط، تصبح الثقافة في السلوك أكثر من أنْ تكون نظرية في المعرفة، وبهذا يمكن أن يُقاس الفرق الضروري بين الثقافة والعلم»[٢٥].

وينظر مالك إلى الثقافة من خلال علاقتها بالحضارة أو وظيفتها في التغيير الاجتماعيّ، وقد جاء مفهومه عنها من خلال زاويتين:

١- الزاوية التاريخيّة:

حيث إنّها تشكل مجموعة من الصفات الخُلُقيّة والقيم الاجتماعيّة التي تؤثّر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريا، العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، وهي على هذا المحيط الذي يشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيّته.

والثقافة من هذه الزاوية تعكس الحضارة وترتبط بدورتها التاريخيّة، ويُشبّه (مالك) وظيفتها في المجتمع المتحضّر من هذه الناحية بوظيفة الدم في جسم المجتمع، فوظيفتها تغذية حضارية وهي من خلال هذا تحمل أفكار النخبة كما تحمل أفكار العامّة وبهذا تمنح الحضارة صفاتها الخاصّة بمجتمع معين.

٢-الزاوية التربويّة:

حيث ينظر إليها (مالك) بوصفها منهاجاً للتربية يتيح إعادة بناء الشخصيّة، لتسهم بفاعليّة في بناء الحضارة، وهي من هذه الزاوية الرابطة الأخلاقيّة والجماليّة، والعقليّة والتقنيّة التي تربط أفراد المجتمع، حيث يقول في تعريفها: إنّها مجموعة تراكيب أربعة:

الأولى: المبدأ الأخلاقيّ.

الثانية: الذوق الجماليّ،

الثالثة: المنطق العمليّ،

الرابعة: الصناعة[٢٦].

ويؤسس (مالك) تعريفه هذا على تحليل العناصر الأساسيّة للعمل، فكلّ عمل ثقافيّ يحتوي على المبدأ الأخلاقيّ، والذوق الجماليّ و المنطق العمليّ والصناعة، وهذه العناصر هي التي تحرّك الإنسان باتّجاه المجتمع بتحويله من فرد إلى شخص يسهم في إنجاز شبكة العلاقات الاجتماعيّة.

ويربط (مالك) بين الثقافة في وظيفتها الاجتماعيّة في المجتمع المتحضر، فعالية الفرد باعتبار أنّ (الفعاليّة) صفة ملازمة للإنسان المتحضر وبين (عدم الفعاليّة) باعتبارها أيضاً ملازمة للإنسان الخارج عن الحضارة، إذ إنّ الثقافة المربّية من خلال دورها التغييري في المجتمع تقوم بتحويل الفرد من كونه ذا نَزعة فردية إلى شخصيّة اجتماعيّة، أي إلى ذرّة حضاريّة قادرة على التفاعل المثمر، ومنها يبدأ فعل التغيير الاجتماعيّ[٢٧].

ويؤكّد (مالك) بأنّ الثقافة ذات علاقة وظيفيّة بعمليّة التغيير الاجتماعيّ عن طريق القيام بوظيفتها التربويّة التي تتحقّق من خلال عناصرها الرئيسيّة، أو تركيب هذه العناصر بطريقة فنيّة خاصّة، وهي تقوم بهذا العمل من خلال مرحلتين:

الأولى: تقويض البناء السابق لها. الذي تكمن في طيّاته جراثيم التخلّف والركود.

الثانية: إعادة البناء بوساطة منهج تربوي يحدّد أسلوب حياة المجتمع وسلوك أفراده بما يتّفق وعمليّة التغيير الاجتماعيّ الهادفة إلى إنجاز حضارة[٢٨].

وفي النهاية يُعرّف (مالك بن نبي) الثقافة بصورة عمليّة ويقول:

(الثقافة) :مجموعة من الصفات الخلقيّة والقيم الاجتماعيّة التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أوّلي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيّته[٢٩].

ومن المفكّرين الإسلاميّين البارزين الذين اهتموا بالثقافة الإسلاميّة يمكن الإشارة

إلى الدكتور علي شريعتي، (١٩٣٣-١٩٧٧) حيث يمثل العمل الكبير الذي قام به في إحياء المصادر الدينيّة والثقافيّة وإعادة تنظيمها. فقد استلهم هذه الحركة من القيم والمعتقدات الأساسيّة لحركة الإحياء الدينيّ، والتي بدأت نشاطها من أجل تحرير المجتمعات الإسلاميّة من قيود الاستعمار والاستبداد، وتحسين الأوضاع الاجتماعيّة.

إذا تأملنا المبادئ الفكريّة للمرشدين الدينيّين في العالم الإسلاميّ في القرن الأخير – أمثال: جمال الدين الأفغانيّ (ت ١٨٩٧)، محمّد عبده (ت ١٩٠٥)، محمّد إقبال (ت ١٩٣٨)، والنائينيّ (١٩٣٦) – بشكل كامل، وقمنا بصياغتها في قالب أيدلوجيا دينيّة، ومن ثمّ قمنا باستخراج الآراء والأصول الفكريّة الايدلوجيّة للدكتور شريعتي حول الإسلام والتاريخ والغرب.

إذا تأملنا ذلك سنرى، عند مقارنتها مع المبادئ والقيم الفكريّة والعمليّة للمصلحين المذكورين، وحدة الإطار الفكري والأصول والأهداف والمثل العُليا والرؤية الإسلاميّة و... طبعاً لا يعني ذلك أنَّ الدكتور شريعتي قام باجترار مبادئ وأصول مَن سَبقه إطلاقاً، بل عمل على إغناء طريق أسلافه بأفكاره، من خلال تطويعها وفقَ مقتضيات عصره والمجتمع الذي عاش فيه والعالم وتحوّلاته. وبطبيعة الحال كان للأفغاني رائد النهضة وإقبال ثمرة هذه النهضة تأثير أكبر من الآخرين في صياغة أفكاره.

ومع اعتقاد شريعتي بأنَّ الأفغانيّ لم يتحرك إلاّ في بُعد واحد، وأنّه لا يمثل بالنسبة إليه أكثر من مرشد ونموذج سياسي، مع هذا كان يكنُّ له احتراماً شديداً ويرغب بمواصلة أهدافه العليا[٣٠].

من جهة أخرى كان مولعاً بـ محمّد إقبال ويعتبره ثمرة طبيعية وامتداداً لنهضة الأفغانيّ، ونموذجاً رائعاً في القرن الأخير (العشرين)[٣١].

يعتقد شريعتي بأنّ محمّد إقبال مسلم متعدد الثقافات والأبعاد،لم يبادر إلى تجديد بناء المجتمع فحسب، بل إنه صاغ نفسه أيضا على أساس النموذج الذي تعرضه المدرسة العقدية الإسلاميّة، لذلك نراه يستلهم أفكاره من الإعادة صياغة النسيج الاجتماعيّ

وصياغة ذاته، حيث إنه حين يتحدث عن شخصيته وحركته الفكريّة فهو في الحقيقة يتحدث عن انعكاس روحه في حياته الشخصية، حيث يقول:

إنسان قلبه شرقي، وعقله غربي[٣٢]. ذهب إقبال إلى أوربا وسطع نجمه هناك كفيلسوف، وتعرّف على المدارس الفلسفية الأوربية، وقام بتعريف العالم الإسلاميّ بها، واعترف له الجميع بأنّه فيلسوف القرن العشرين. إلّا أنّه لم يستسلم للغرب، بل وظّف الغرب، وعاش في القرن العشرين وفي قلب الحضارة الغربيّة بفكر نقدي وحرّية اختيار تامّة[٣٣] كان هدف إقبال من التمسّك بالدين، وبالأخص – الإسلام- تبديله من مجرد عقيدة شخصيّة ودافع روحي ونظام أخلاقي، لاسيّما الارتباط المعنويّ بين الفرد والله إلى أيديولجياً تشمل جميع جوانب وجود الإنسان والمجتمع والحياة الماديّة والمعنويّة[٣٤].

وهكذا نجد شريعتي أيضاً ـ وبوَحْي من أفكار إقبال ـ أضحى إنساناً متعدّد الثقافات وبقلب شرقي وعقلٍ غربي، فقد ذهبَ إلى أوروبّا من دون أنْ يقهره الغرب، وعاد إلى إيران برصيد علميٍّ كبير، وأخذ ينتقد مذاهب وأيديولوجيا الغرب، واستطاع في نهاية الأمر أنْ يحوّل الدين الإسلاميّ إلى أيديولوجيا.

بالإضافة إلى تأثّره بالمصلحين الدينيّين الذين سبقوه، فقد استلهم أيضاً من آراء وأفكار العديد من الكتّاب والمثقّفين والمفكّرين المعاصرين له، وأوّل مَن تأثّر به شريعتي هو أبوه الذي يُعدّ من أبرز المثقّفين المعاصرين في زمانه يقول:

«كان أبي أوّل من رسَم ملامح روحي! وهو الذي علمني كيف أفكر، وبيّن لي معنى الإنسانيّة، وهو الذي أذاقني طعم الحرية والشرف والعفّة والمنعة وطهارة الروح والثبات والإيمان، واستقلال الرأي مباشرة بعدما فطمتني أمّي لبنها، كان أوّل من عرّفني إلى كتبه لتكون لي الصديق والجليس الوفي.. »[٣٥].

في كنف هذا الأب يتعرّف شريعتي على القضايا الدينيّة والأمراض الاجتماعيّة التي تفتك بالمجتمع، ويدرك أنّ الموضوعات الدينيّة التي تطرحها المناهج الدراسيّة شيء،

والشعائر التي ألِفها الناس بوصفها جوهر الدين شيء آخر، وأنّ التشيّع الحقيقيّ هو عنصر آخر يختلف عن هذين الاثنين معاً، لذلك يرى أنّ عمليّة فهم الدين تتطلّب ثورة شاملة تطاول البُنى الرئيسيّة، لتخليصها من عناصر الضعف والارتخاء، وتحوّلها إلى عوامل قوّة صانعة للحياة.

يعرّف شريعتي الثقافة بأنّها عبارة عن مجموعة من الآداب والرسوم والتقاليد والتعامل الاجتماعيّ، والتي تتجلّى في المعنويات من: الفنّ والتاريخ والأدب والدين والتعامل مع الآخرين... هذه التجلّيات تعطي الشرعية للآلام البشريّة واحتياجاتها، وكيفيّة التعامل مع الروح والفطرة البشريّة...[٣٦].

وفي مكان آخر يقول: الثقافة مجموعة من الأمور المعنويّة لقومٍ ما، والتي اكتسبتها طوال تاريخها[٣٧].

ومن الذين أولوا أهمية لمصطلح الثقافة والمثقف، وسعوا إلى ترشيده وترسيخه في العالم الإسلاميّ، هو المرحوم السيّد محمّد حسين فضل الله، حيث قسم الثقافة إلى قسمين:

١-إنسان ثقافة

٢-ثقافة إنسان

يقول: ربّما نحتاج أن نحرّك الثقافة في وجداننا الشعوري، وفي وجداننا الحركي حتّى نستطيع أن نؤنس الثقافة، فنجعل هناك إنسان ثقافة، ولا تبقى عندنا مجرّد ثقافة إنسان، وهناك فرق بين أن تكون ثقافة إنسان، وبين أن يكون هناك إنسان ثقافة، إن مسألة أن يكون الإنسان إنسان ثقافة، معناه أن الثقافة تتحرك في الأرض، وتمثل روح الإنسان وفكره ووجدانه وتطلّعاته وحتّى أحلامه؛ لأنّنا قد نحتاج إلى أن تكون لدينا أحلام مثقفة لأن الأحلام المثقفة تستطيع أن توازن تطلعات الانسان في حركته في الواقع، وفي حركته نحو المستقبل.

ويضيف قائلاً:

«والمقصود من إنسان الثقافة، أي ثقافته تتحرّك في الواقع الاجتماعيّ وفي الحياة التي نعيشها، أمّا ثقافة إنسان، أي ثقافة مجمّدة وخامدة، مجرد خزن معلومات».

ويقول: «**وهكذا عندما نريد أن نتحدّث عن مسألة الوعي الذي هو نتيجة ثقافيّة، علم نقرأه ونسمعه، وثقافة علم نجربه ونعيشه**»[٣٨].

ويعلّل مشكلة المثقّف في العالم الإسلاميّ قائلاً: «**قد تكون بعض مشاكلنا، أنّ مسألة الثقافة عندنا، هي أنْ يحوّل الإنسان عقله إلى مكتبة، مكتبة تتجمّع فيها الكتب بطريقة فنيّة، ولكنه لا يحوّل كيانه إلى فكر يمتصّ كلّ ما في هذه الكتب، ليكون الإنسان الذي يعيش الكتاب ولا يستهلكه، تلك هي المشكلة في الثقافة عندنا، لدينا مثقّفون كثيرون، ولكن لا نتحسّس هذه الثقافة في الوجدان الروحي للإنسان؛ لأنّ الإنسان يفكّر بعقله، ولكن يتحرّك بطريقته، وربما تفرض الغرائزيّة نفسها على العقل فيتحوّل إلى شيء فوضوي، لا تعرف فيه حدود العقل من حدود الغريزة. وهذا ما جعل المسألة الثقافيّة في كثير من مواقعها مسألة بعيدة عن إنسانيّة الإنسان في حركته الإنسانيّة، لتكون مجرى شيء يختزنه الفكر، لكنه لا يجري مجرد الدم في العروق**».

تقريب المسألة إلى الذهن:

لو اننا كتبنا ألف قصيدة في وصف العطر لما استطعنا أنْ نختزل في داخلنا معنى العطر، فيما إذا انطلقنا من شمّة عطر، تنفذ إلى كل إحساسنا وعروقنا[٣٩].

الهويّة الثقافيّة في الدلالة الإسلاميّة المعاصرة

الهويّة الثقافيّة: هي الصورة المثاليّة التي تكونها جماعة بشريّة ما عن نفسها وعن تاريخها بالنسبة إلى جماعات بشريّة أخرى. وهذه الصورة تتضمّن بالضرورة فكرة المقارنة بالآخر، إثبات الاختلاف والتميّز منه، إنّها السبيل إلى تعريف الذات من خلال التأكيد على ما يميزها ويجعلها مختلفة عن ذوات أخرى.

والانتماء إلى هوية ثقافيّة معينة هو حاجة نفسيّة واجتماعيّة ضروريّة، لا غنى عنها بالنسبة لأي إنسان، فهذا الانتماء هو الوسيلة الطبيعيّة لنمو الذات وتأكيدها وتفتحها. فالكائن البشري كالشجرة، لا يقدر أن ينمو ويعيش حياة عاديّة، إذا لم تكن له جذور ثقافيّة أصيلة يتغذى منها[٤٠].

رأي الدكتور محمود الذوادي

يقول الدكتور الذوادي: ولكي نتعرف على المنظور الإسلاميّ بشأن طبيعة الرموز الثقافيّة. فليس هناك أفضل من القرآن، النصّ المرجعي الأوّل في الإسلام. تتحدّث العديد من الآيات القرآنيّة بكثير من الوضوح عن الطبيعة البشريّة. لقد اخترنا آيتين لوصفهما بالكامل العناصر الأساسيّة التي تكون الطبيعة البشريّة **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ﴾**[٤١].

فالطبيعة البشريّة مزدوجة التركيبة في هاتين الآيتين. فهي تتكون من طين ومن نفحة الروح الإلهيّة. فأي هذين العنصرين أكثر أهميّة بالنسبة إلى كينونة الطبيعة البشريّة من وجهة النظر القرآنيّة؟ إنّ محاولة فهم معنى الآيتين قد تقود المرء إلى القول بأنّ القرآن يعطي أهميّة أكبر إلى النفحة الروحيّة الإلهيّة التي تحتوي عليها الطبيعة البشريّة، إذ إنّه طلب من الملائكة السجود لآدم بعد، وليس قبل، حدوث النفحة الروحيّة الإلهيّة في ذات آدم... فالموقف القرآني المشيد بجانب النفحة الإلهيّة في ذات الإنسان هو مبدأ أساسي وثابت يسود كلّ النصّ القرآنيّ. فيتكرّر التمجيد والإشارة عبر سور القرآن بأنّ فلاح شأن الأفراد والمجموعات والمجتمعات والحضارات البشريّة وتميُّزهم وسمُّوهم تتمّ فقط عندما تتغلّب النفحة الروحيّة الإلهيّة في الطبيعة البشريّة على الجانب الماديّ (الطين، الصلصال)، من كينونة الإنسان. ويتّفق هذا بقوة مع مركزيّة الرموز الثقافيّة في هويّة الإنسان[٤٢].

يستلزم تأصيل مفهوم الهوية الثقافيّة في الدلالة الإسلاميّة المعاصرة الرجوع إلى

المعاجم والقواميس العربية القديمة – كما فعلناه سابقاً - ذلك لأنَّ الاستخدام الشائع لهذا المفهوم في القرنين الاخيرين قد ألقى بظلاله على اللفظ العربي، وأصابه بالكثير من دلالاته ومعانيه، فأصبح هناك نموذج هجين لهذا المفهوم، حتّى عند أولئك الذين ينطلقون من إطار مرجعيّ عربيّ – إسلاميّ، ويبحثون في المصادر العربيّة الأولى.

وبالرجوع إلى الدلالات الأولى لمفهوم (الثقافة) يمكن ترسيم ملامحه وأبعاده وتبيان مدى قربها أو بعدها عن المفهوم الآخر، فثقافة ـ كما قلنا ـ من (ثقف) أي حذق وفهم وضبط ما يحويه وقام به، أو ظفر به أو كذلك تعني: فطِنٌ ذكي ثابت المعرفة بما يحتاج إليه، وتعني تهذيب وتشذيب وتقويم وتسوية من بعد اعوجاج[٤٣].

ومن خلال هذه الدلالات يمكن تحديد ماهية المفهوم المعاصر وأبعاده ودلالته كما تقدّم معاً، نجملها فيما يأتي:

١- إنّ مضمون الثقافة في اللغة العربيّة، ينبع من الذات الإنسانيّة، فالكلمة تعني تنقية الفطرة البشريّة وتشذيبها وتقويم اعوجاجها ثمَّ دفعها لتوليد المعاني الجوانبيّة الكامنة فيها، وإطلاق طاقاتها لتنشئ المعارف التي يحتاج إليها الإنسان.

٢- إنّ مفهوم الثقافة في الدلالة الإسلاميّة، يعني البحث والتنقيب والظفر بمعاني الحقّ والخير والعدل، وكلّ القيم التي تُصلح الوجود الإنسانيّ وتهذّبه وتقوّم اعوجاجه. فهو مفهوم يفتح الباب أمام العقل البشري لكلّ المعارف والعلوم النافعة.

٣- إنّه يركّز في المعرفة على ما يحتاج الإنسان إليه طبقاً لظروف بيئته ومجتمعه، وليس على مطلق أنواع المعارف والعلوم وإنّما – كما يقول ابن منظور - «**هو غلام لقِنٌ ثقِف، أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنّه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه**». وهذا يربط مفهوم الثقافة بالنمط المجتمعي الذي يعيش الإنسان في ظلّه.

فاللفظ العربيّ يعتبر الإنسان مثقفاً طالما هو ثابت المعرفة بما يحتاج إليه في زمانه وعهده ومجتمعه وبيئته. ولذلك يكون المثقّف – اشدّ ما يكون- مرتبطاً بمجتمعه وقضاياه بغض النظر عن كمّ المعارف والمعلومات المكدّسة في ذهنه والتي قد تكون أفكاراً ميتة أو

مميتة كما يقول مالك بن نبيّ. إذ المقصود بالثقافة –كما يقول شريعتي–إدراك طبيعة قضايا المجتمع وما يصلحه، ووظيفة المثقّف هي إدارة الحياة ودفع المجتمع إلى القوة والمنفعة وتحسين أوضاع الناس، فدور المثقف هو دور المصلح[٤٤].

٤– إنّها عمليّة متجددة دائمة لا تنتهي أبداً، فهي لا تعني أنّ إنساناً أو مجتمعاً معيناً قد حصّل من المعارف والعلوم والقيم ما يجعله على قمّة السلم الثقافيّ أو أنّه وصل إلى الغاية القصوى، وإنّما دلالات التهذيب والتقويم تعني التجدّد الذاتي أي تكرار التهذيب ومراجعة الذات وتقويمها وإصلاح اعوجاجها.

٥– إنّه مفهوم غير مقيّد أو مخصّص، فهو عامّ للإنسان والبشريّة، يشتمل على جميع انواع الممارسات الإنسانيّة ومختلف درجاتها ويعطي دلالاته على أي مستوى تحليليّ يستخدم فيه، طالما تحقّق مطلق التهذيب والتقويم.

من خلال العرض السابق لمفهوم الثقافة والمثقّف نلاحظ مدى ما حدث من تشويه وعدم تحديد وخلط للدلالات والمعاني، ممّا يفقد الكلمات – في بعض الأحيان– ماهيتها ودورها كوسيلة للتواصل الفكريّ والحوار ونقل المعاني والدلالات، يقول الدكتور معن زيادة:

الثقافة والمثقّف كلمتان غائمتا المفهوم، غامضتا الدلالة، واسعتا النطاق، يصعب أن يحويهما تعريف أو يحدّهما مصطلح، وذلك لتعذر الوقوف على معناها الدقيق، ولقد اثارتا كثيراً من التساؤلات وتعدّدت الإجابات وتباينت حول مفهوميهما وحتّى أنّه يمكن احصاء مئات التعريفات لمصطلح الثقافة)[٤٥].

الخاتمة:

نودّ أن نختم دراستنا بالقول: إنّ الخطاب الإسلاميّ المعاصر عن المثاقفة والهوية الثقافيّة عموماً – إلّا ما شذّ وندر– ، يعتبر الثقافة ظاهرة تاريخيّة وموضوعيّة، و يؤمن بضرورة المثاقفة الايجابيّة والمتكافئة.

كما يرى في الهوية الثقافيّة مشروعاً وجودياً قابلا للتجدّد باستمرار. ولعلّ الهام هنا هو أنّه خطاب لا ينتقد ويعارض ثقافة (العولمة: Globalization أو Mondialisation)[٤٦].

فيما يخصّ المبادئ الإنسانيّة الحقة لقضايا التنوير والتحديث والعقلنة والديمقراطيّة وحقوق الانسان، بل يعترض عليها في معاييرها (البراغماتيّة أو الذرائعيّة: pragmatism) لتأويل تلك المبادئ، وفي جوانبها العدوانيّة والمحتقرة للهويات الثقافيّة والوطنية للشعوب، كذلك في مظاهرها الاستقلاليّة والتهميشيّة للمجتمعات النامية والمحولة لها إلى أذناب وتوابع، وربما كان ما يلفت إليه النظر في هذا السياق هو أنّ غالبية الأصوات المتردّدة في هذا الخطاب تبدو مقتنعة بما فيه الكفاية، بل وساعيّة إلى إقناع من حولها، بأن جوهر مشاكل المنتمين إلى الثقافة الإسلاميّة مع الغرب عموماً، ومع ثقافة العولمة خاصّة، يكمن أولاً وأخيراً في الرغبة في التحرر ورفض الهيمنة والتبعية وفي نشر أنّ العدالة والإنصاف وليس إطلاقاً في رفض منهجي ومطلق للحداثة والديمقراطيّة وحقوق الإنسان.

وتبين لنا ممّا تقدّم أنّ الثقافة أساساً علاقات تأثير وتأثّر بين هويات وحيثيات مختلفة متعدّدة، بفعل اتّصال واقع فيما بينها. والحالة السويّة والطبيعيّة لأيّة ثقافة، ولأيّة هوية ثقافيّة، هي أن تظلّ قادرة على الانفتاح والاغتناء والعطاء والتطور وعلى بناء جسور التواصل مع الثقافة العالميّة.

الهوامش:

(١) انظر: عثمان، عبد الكريم، معالم الثقافة الإسلاميّة، ص٦ ـ ٩، انظر أيضاً: (تقديم الكتاب)، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٢) اللغات المتفرعة عن اللاتينيّة، كالبرتغالية والإسبانية والفرنسية والإيطالية والرومانية.

٣) الذوادي، محمود، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلاميّة واغتراب منظور العلوم الاجتماعيّة، ص٣٨، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٤) تايلور (١٨٣٢ـ١٩١٧) عالمٌ انكليزي، يُعدّ مؤسّس انثروبولوجيا الثقافة.

٥) عالم فلك بولندي، وصاحب نظريّة مركزيّة الشمس للكون. وكانت نظريّته الخاصّة بدوران الأرض حول الشمس ودورانها اليوميّ حول محورها إشارة لمعارضته نظرية (بطليموس) عن مركزية الأرض للكون، والّتي تبنّتها الأديان سابقاً، ونظراً لإعطائها دوراً مهمّاً للأرض والإنسان عليها ـ حسب الكتب الدينيّة المنزّلة ـ فقد قوّضت، واعتبرت نظريّة (كوبرنيك) حدثاً ثوريّاً مهمّاً في تاريخ العلم.

٦) عالم طبيعة، وفلكيّ إيطالي، يسمّونه بالايطالية: (غاليلي Galilei)، ولِد في مدينة (بتزا) الشهيرة، ودرس الطبّ في جامعتها، ولكنّه تلقّى في الوقت نفسه الفلسفة والرياضيات والفلك مع شغف كبير باليونانية واللاتينيّة، وكذلك الشعر، وكان يفضّل أفلاطون على أرسطو. سنة (١٦٣٢م) أذاع (غاليليو) كتابه المشهور (حوار تُناقَش فيه لأربعة أيّام متوالية أهمّ نظريتين في العالم)، فحُكم عليه بالخروج عن الدّين؛ لقوله بمذهب كاذب منافٍ للكتاب المقدّس. فَقَدَ بصره، وتوفي بالحمّى عام (١٦٤٢م).

٧) ادلانغ (١٨٥٢ـ١٨٦٧م) عالم لغة ألماني كبير.

٨) (١٧٤٤- ١٨٥٣) ناقد أدبي وفيلسوف وثيولوجي ألماني له إبداعات عديدة في فلسفة التاريخ والثقافة.

٩) gustow friedrich klemm (١٨٥٢- ١٨٦٧) انثروبولوجي الماني له دور اساسي في تطوير مفهوم الثقافة.

10) allgemin kultureschichte der menschheit.

11) allgemein kulurwissenschaft.

١٢) من أشهر القواميس اللغوية في أمريكا.

١٣) القرطبي، أبو عبد الله محمّد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج٢، ص٢٥١.، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٤) انظر: الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج٢، ص٢٥٢.،دار ابن حزم ـ دار الإعلام، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٢م.

١٥) الطبرسي الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٢٨٥، تصحيح: الشيخ ابو الحسن الشعراني، المكتبة الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ..

١٦) الطبري (مصدر سابق)، ج٤، ص٦٢.

١٧) الفخر الرازي، ابو عبد الله محمّد بن عمر بن حسين الشهير ،مفاتيح الغيب - ، ج٨، ص٣٢٨. ، أو التفسير الكبير ، ابو عبد الله محمّد بن عمر بن حسين الشهير ج٨، ص٣٢٨دار احياء التراث العربي، بيروت ، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١م،.

١٨) انظر: أحمد محمّد المومني، الثقافة الإسلاميّة، دراسات ومفاهيم حديثة، ص١٥، دار مجدلاوي للنشر، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩-٢٠١٠.

١٩) الأنفال ٥٧.

٢٠) انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي ، طبعة : دار الكتب العلميّة، بيروت ، مادة : ثقف.

٢١) الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي، ج ٨ ،ص٣٠.

٢٢) انظر لسان العرب لأبن منظور ، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م ج ١، (ص) ٣٤٠ الطبعة الكبيرة.

٢٣) لويس معلوف، المنجد في اللغة العربية، ص٧، مادة ثقف..، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨.

٢٤) أحمد محمّد المومني، الثقافة الاسلامية، دراسات ومفاهيم حديثة، ص١٥، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان.

٢٥) مالك بن نبي، شروط النهضة (مشكلات الحضارة)، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ص٨٢ اصدار: ندوة مالك بن نبي، بيروت.١٩٧٩.

٢٦) المصدر نفسه، ص٨١-٨٢.

٢٧) المصدر نفسه، ص٨١-٨٢.

٢٨) المصدر نفسه، ص٨٣-٨٤.

٢٩) المصدر نفسه، ص٨٣.

٣٠)علي شريعتي: ما واقبال (نحن واقبال)، ص٥.، منشورات حسينية الارشاد، طهران.

٣١) انظر المصدر السابق، ص٢٨-٣٠.

٣٢) المصدر نفسه، ص٣.

٣٣) المصدر نفسه، ص٥٤.

٣٤) المصدر نفسه، ص٥٤.

٣٥) علي شريعتي هبوط دركوير (الهبوط في الصحراء) ، ص٣٢٥-٣٢٦. منشورات جاپبخش طهران، الطبعة السادسة، ١٩٩٤. (هبوط در كوير، هو من اروع كتب الدكتور شريعتي فكراً وادباً، حيث صاغ جل افكاره وآرائه العلميّة الثقافيّة، وسيرة حياته، ونظرته إلى المجتمع في هذا الكتاب).

٣٦) علي شريعتي انسان بي خود (الانسان المتغرب عن ذاته)، ص٢٠١ منشورات قلم، طهران، ١٩٨١.

٣٧) علي شريعتي بازكشت (العودة إلى الذات)، ص٣١٤-٣١٥.، منشورات حسينية ارشاد طهران، ١٩٧٨.

٣٨) شفيق الموسوي كتاب الانسان والحياة: ص٢٠٥-٢٠٦.، دار الملاك، بيروت.

٣٩) المصدر نفسه، ص٢٠٧.

٤٠) الأزهري ريحاني مجلة أيس (eis). ص١٢.العدد: ٢، ٢٠٠٧ م، الجزائر، رئيس التحرير.

٤١) الحجر: ٢٨ ، ٢٩.

٤٢) محمود الذوادي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلاميّة واغتراب منظور العلوم الاجتماعيّة، ص١٥٧-١٥٨، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٤٣) ابن منظور لسان العرب ، ج١٠، مادة ((ثقف)) وكذلك القاموس المحيط للفيروز ابادي مادة (ثقف) مصدر سابق).

٤٤) علي شريعتي العودة إلى الذات ، ص٥٥. ترجمة: إبراهيم الدسوقي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨.

٤٥) معن زيادة معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص٢٩.، سلسلة عالم المعرفة (١١٥) الكويت، ١٩٨٧.

٤٦) العولمة أو الكوكبة هي مذهب القائلين بأن الرأسمالية هي ديانة الإنسانيّة، وأن النسبية الفكريّة ستكون لها الغلبة على المطلقات الأيديولوجية، وأن مبدأ النسبية الثقافيّة هو المعول عليه، وليس مبدأ مركزية الثقافات، وأن العالم ينتقل حالياً ونهائياً من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والتعددية... والعولمة هي رسملة العالم، وتتم السيطرة عليه في ظل هيمنة دول المركز وسيادة النظام العالمي الواحد، وبذلك تتهافت الدول القومية، وتضعف فكرة السيادة الوطنية، ويؤول الأرفع ثقافة إلى صياغة ثقافية عالميّة واحدة تضمحل إلى جوارها الخصوصيات الثقافيّة.

انظر: مجلة المشرق، السنة الرابعة والسبعون، الجزء الأول، كانون الثاني – حزيران، ٢٠٠٠، الندوة التي عقدها اليسوعيون من ٢٤ إلى ٢٦ آب أغسطس ١٩٩٩ حول موضوع العولمة، وقد اشترك فيها العديد من الشخصيات العلمائية من مصر ولبنان وفرنسا والمغرب، ص٩ـ ٦٥).



الشيخ محمّد عبده: الداعية والمصلح

الدكتور أحمد عيساوي(*)

تمهيد

إنّه ليس من باب المصادفات العلميّة أن تعكف الأقلام العلميّة والأكاديميّة منذ أمد علميّ متميّز على دراسة وتحليل وتفكيك وتركيب لمنهج وشخصية الإمام المصلح والداعية المجدّد الشيخ محمّد عبده المصريّ، الذي يعتبر حلقة وصل بين الدعوة الأفغانيّة الهادرة الثائرة، المناهضة للروح الاستبداديّة المحليّة، وللروح الاستكباريّة الاستعباديّة الكامنة في الغرب الصليبيّ، وبين دعوة ومنهج الشيخ السيّد رشيد رضا، العلميّة والتثقيفيّة الراشدة، ودعوة الشيخ حسن البنا الإحيائيّة البانية كامتداد للفكر الأفغانيّ والعبدويّ، الذي انتقل إلينا بواسطة الشيخ السيّد رشيد رضا ومدرسة المنار.

كما أنّه ليس من باب المصادفات أن تصل الدّراسات العلميّة والأكاديميّة والفكريّة وغيرها إلى ما يقارب الألف دراسة وبحث ومقال وأطروحة جامعيّة بشتّى اللغات العالميّة، ومن مختلف الجنسيّات والقوميّات، التي اهتمّت بنهضة الشرق الإسلاميّ، بعد أن أطلق صيحتها الأولى حكيم الشرق الشيخ السيّد جمال الدين الأفغانيّ، لدراسة مواطن القوّة والضعف فيه على اختلاف الدارسين وأهدافهم ونواياهم[1].

---

* أستاذ في كلية العلوم الاجتماعيّة والعلوم الإسلاميّة، جامعة باتنة، الجزائر.

كما أنّه ليس من باب المصادفات العلميّة والفكريّة أن تعكف الأقلّام على دراسة تجربة الإمام الشيخ محمّد عبده كحلقة ثانيةٍ واصلة للفكر الإصلاحيّ الأفغانيّ، بما سيلحقه من التجارب والمشاريع النهضويّة والإصلاحيّة، لولا نجاعة ونجاح تلك التجارب نظريّا وعمليًا وواقعيًا.

ولعلّه من بين أهمّ الملاحظات على هذه الشخصيّات كثرة الدارسين والدراسات حولها، واتّفاق معظم نتائج تلك الدراسات حولها، مبدية ريادة الثلاثيّ الإصلاحيّ (جمال الدين الأفغانيّ، محمّد عبده، رشيد رضا) وأثرهم في نهضة الشرق الإسلاميّ ودفعهم له نحو النهضة والتقدّم، على إيقاع المواءمة بين مورثات الأصالة، وثوابتها المرجعيّة المقدّسة، وبين متغيّرات العصر ومنجزاته الحديثة، لتكون مدرسةً معتدلة وسطاً بين تيّارين مختلفين متطرّفين متناقضين، ووسطاً في المواءمة بين الأصالة والمعاصرة، ووسطاً لوسطية الفهومات والقراءات والطروحات السويّة، البعيدة عن القراءات الظاهريّة الشكليّة، المعطّلة للسير نحو العصرنة والتقدّم، ووسطاً بين تيّار التحلّل، وتيّار التحرر، وتيار التزمّت.

وهي تجربة حضاريّة بدأت مع الثورة، وتأرجحت نحو التربية، ثمّ عادت للثورة، ثمّ عادت للإصلاح التربوي والاجتماعيّ الشامل، وتلخّصت مسيرتها التاريخيّة في [الإصلاح]، ثمّ [الثورة]، ثمّ العودة إلى [الإصلاح].

إنّها تجربة حيّة لإصلاح العقل المسلم من إسار وقيود التقليد والضعف. وهي تجربة ثريّة في إصلاح الفكر المسلم من قيود الجمود والتقليد والذوبان في ظواهر النصوص. تجربة ناجعة في إصلاح الواقع التربويّ والتعليميّ والواقعيّ، وذلك بإصلاح أكبر وأعلى المؤسّسات التربويّة والجامعيّة العريقة (الأزهر).

وهي تجربة إصلاح واقعيٍّ واجتماعيٍّ، بالتوجّه لإصلاح مؤسّساته (القضاء والأوقاف). كما هي تجًربة نموذجيّة لإصلاح اللغة وأساليبها في الكتابة والتراسل والتخاطب، واستبدالها بأساليب تناسب العصر. تجربة إصلاحيّة متميّزة في: المنطلق،

والممارسة، والأسلوب، والوسيلة والغاية.

تجربة إصلاحيّة محليّة وإقليميّة وعالميّة، تهدف إلى إصلاح حال مصر، والعالم العربيّ، والعالم الإسلاميّ، والبشريّة قاطبة، المتمدّنة مادياً، والتائهة روحيّاً. تجربة إعادة الإسلام ليحكم الحياة ويوجّه مسيرة البشريّة، بدءاً بتحريرها من كلّ أشكال العبوديّة، ووصولاً إلى سيادة وقيادة نفسها، وخضوعها لخالقها وحده.

معالم ومحطّات في حياة الشيخ محمّد عبده

هذه البطاقة عن حياة الإمام محمّد عبده التي نقدّمها في هذه الدراسة هي ثمرة جهد وعمل لرواد ودارسي الشيخ محمّد عبده، وفي ضوئها يمكن تقديم ومضات عابرة من محطّات حياة الشيخ محمّد عبده كالآتي:

١- مرحلة النشأة والطفولة والصبا.

٢- مرحلة الشباب والحياة العلميّة بالأزهر.

٣- قيادة وأبوّة السيّد جمال الدين الأفغانيّ.

٤- مرحلة الإصلاح الأوّل قبيل الثورة العرابيّة.

٥- مرحلة المنفى والغربة.

٦- مرحلة العودة من المنفى وحركة الإصلاح الثانية[٢][٣].

١. مرحلة النشأة والطفولة والصبا

ولد (محمد عبـده حسن خير الله) في قرية (محلّة نصر) بمركز (شبراخيت) من أعمال مديرية (محافظة البحيرة) سنة ١٢٦٦هـ ١٨٤٩م، في أسرة تعتزّ بكثرة رجالها ومقاومتهم لظلم الحكّام، وتحمّلهم في سبيل ذلك العديد من التضحيات، وهو يحكي عن ملحمة رجالهم فيقول: «...إنّه سعي واشٍ بأهلي عند الحكام بحجّة أنّهم ممّن يحملون السلاح، ويقفون في وجوه الحكّام وأعوانهم عند تنفيذ المظالم، فأخذوا جميعاً،

وزجــوا في السجون واحداً بعد واحد، ومن دخل منهم السجن لا يخرج إلاّ ميتــاً. وكان جدّي حسن شيخاً بالبلدة، وهو الذي بقي من البيت مع ابن أخيه...»[٤].

علمّته تلك النشأة الاعتزاز بالمجد والأصالة، والربط بين هذه الأصالــة وبين الغنى والاعتزاز والثورة، وقد لمس الأفغانيّ فيه هذا الخُلُق السامي فقال له: (قل لي بالله: أي أبناء الملوك أنت ؟). وقال عنه الخديوي عبّاس: (إنّه يدخل عليَّ وكأنّه فرعون)[٥].

٢. مرحلة الشباب والحياة العلميّة بالأزهر

تلقّى الشيخ محمّد عبده تعليمه الأوّلي في قريته (محلّة نصر) في السابعة من عمره ١٨٥٦م - ١٢٧٣هـ، فبدأ بحفظ القرآن الكريم، وتعلّم فيها قواعد اللغة العربيّة وفنّ القراءة والكتابة، ثمّ ذهب إلى الجامع الأحمديّ بطنطا ليحضر دروس تجويد القرآن سنة ١٨٦٢م-١٢٧٩هـ[٦].

وبعد أن حفظ القرآن الكريم وأحكام التجويد والتلاوة في الجامع الأحمديّ بطنطا سنة ١٨٦٤م -١٢٨١هـ، بدأ يتلقّى دروسه العلميّة على الطريقة الأزهريّة التقليديّة العقيمة، التي كادت تصدّه عن متابعة دراسته، فقرّر هجرانها بعد عام من شروعه فيها، وعاد إلى القرية سنة ١٨٦٥م-١٢٨٢هـ، فزوّجه والده وسنُّه لم تتجاوز السادسة عشرة، وعزم - يومها - على العمل بالزراعة مع أبيه وإخوته، والانقطاع عن متابعة الدراسة بتلك الطريقة العقيمة، ولكنّ والده رفض ذلك، وقرّر إعادته إلى الجامع الأحمديّ بطنطا في العام نفسه[٧].

وفي الفترة التي انقطع فيها عن الدراسة التقى بالشيخ (درويش خضر) خال أبيه وكان صوفيّاً من أتباع الطريقة السنوسيّة المسيطرة على أواسط إفريقيا، فغيّر تصوّراته، وحوّل مجرى حياته، بما ألقى إليه من فصوص الحكمة الصوفيّة، وحبَّبه إلى سلوك الصوفيّة، فعادت إليه الرغبة في طلب العلم، فعاد إلى الجامع الأحمديّ سنة ١٨٦٥م -١٢٨٢هـ، وبدأ يفكّر في الذهاب إلى القاهرة للالتحاق بالأزهر الشريف،

وتحت تأثير الحِكَم الصوفيّة التي زوّده بها خال أبيه بدا له في يوم من الأيام وهو عازم على السفر أن رأى صوفيّا متجولا فرغّبه بحكمته الرمزية السفر والمغامرة إلى القاهرة، وعن هذا المشهد الصوفي الرمزيّ قال الشيخ: «.. **في يوم من شهر رجب من تلك السنة-١٢٨٢هـ - كنت أطالع بين الطلبة، وأقرّر لهم في شرح الزرقانيّ، فرأيت أمامي شخصاً يشبه أن يكون من أولئك الذين يسمونهم بالمجاذيب، فلمّا رفعت رأسي إليه قال ما معناه: ما أحلى حلواء مصر البيضاء.. فقلت له: وأين الحلوى التي معك؟ فقال: سبحان الله. من جَد وجـد.. ثمّ انصرف، فعددت هذا القول إلهاماً ساقه الله إليّ ليحملني على طلب العلم في مصر دون طنطا..**»[٨].

وفي منتصف شوّال من سنة ١٢٨٢هـ ١٨٦٦م التحق الشيخ محمّد عبده بالأزهر، وبقي فيه اثني عشر عاماً، إلى أن تخرّج منه يحمل شهادة العالَميّة سنة ١٢٩٤هـ ١٨٧٨م. والأزهر إذّاك مجسد لأدبيّات ومناهج التعليم التقليديّة، القائمة على دراسة وحفظ المتون والشروح، والحواشي على الشروح وشرح الشروح، والحواشي التي على الشروح والمتون، والتعليق عليها. فضلاً عن وضعه الإداريّ والتربويّ والتنظيميّ والاجتماعيّ المزري، وانقسامه بين حزبين متصارعين من الأساتذة والشيوخ، وهما: حزب الشيوخ التقليديّين المحافظين السلفيّين والمذهبيّين، وحزب الشيوخ الصوفيّين الأقلّ تقليداً[٩].

وقد حضر الشيخ محمّد عبده دروس كلا الحزبين، فسمع من شيوخ الحزب الشرعيّ المحافظ، أمثال الشيخ: (عليش، والرفاعي، والجيزاوي، والطرابلسي، والبحراوي..)، ولكنّه أحب وانتمى إلى الحزب الصوفيّ، الذي كان رائده الشيخ (حسن رضوان ت ١٣١٠هـ ١٨٩٢م) صاحب المؤلّفات الشهيرة في عصره، ولاسيما منظومته الشهيرة (روض القلوب المستطاب). وكان من أعلام هذا الحزب الشيخ (حسن الطويل)، الذي حاز على اهتمامه قبل مجيء الشيخ جمال الدين الأفغانيّ[١٠].

والحقّ أنّ الشيخ محمّد عبده مال إلى حزب المتصوّفين لا للميولات الصوفية التي غرسها فيه خال أبيه الشيخ خضر فحسب، بل لميولاته التحرُّريّة الثائرة، والناقمة على جمود وتقليد المدرسة التقليديّة، أولئك الذين كرَّسوا التخلّف في مصر وفي العالم الإسلاميّ، وأعاقوا سير الأزهر نحو الرقيّ إلى مستوى الجامعات العالميّة. فوجد عند الصوفيّين الحريّة، وروح التمرّد والتحرّر من إسار القيود، وضيق النصوص والأقوال وضوابط المذاهب، والخلافات التي كانت تثقل علوم ومتعلّمي ذلك العصر.

وقد سئم الشيخ محمّد عبده الأزهر، وكلّ من فيه، إدارة، ونظاماً، وتسييراً، وبرمجة، وتدريساً، وطلاباً، وأخلاقاً. وظلّ متململاً من ذلك الوضع إلى أن زار مصر للمرّة الثانية السيّد جمال الدين الأفغانيّ، وطاب له المقام فيها سنة ١٢٨٨هـ-١٨٧١م، فاتّصل به محمّد عبده ولازمه إلى حين خروجه من مصر منفيّاً سنة ١٢٩٦هـ-١٨٧٩م، ومنذ شهر محرم الحرام من عام ١٢٨٨هـ-١٨٧١م لازم الشيخ جمال الدين الأفغانيّ، وودّع حلقات الأزهر العقيمة بأرجوزة مطلعها:

لو كان هذا وصفهم ما شنّعوا   بل وقتَهم في جاء زيدٌ ضيّعوا[١١]

لقاؤه بالسيّد جمال الدين الأفغانيّ

يروي الشيخ محمّد عبده في كتابه (جمال الدين ورسالة الردّ على الدهريّين) عن لقائه الأوّل بالسيّد جمال الدين، قائلاً: «.. **أخبرني ذات يوم أحد زملائي المجاورين في رواق الشوام بالأزهر أنّه جاء مصر عالم أفغانيّ عظيم، وهو يقيم في خان الخليلي، فسررت بهذا الخبر، وأخبرت أستاذي الشيخ حسن الطويل، وكان الشيخ ممتازا في الأزهر بعلم المنطق، وحضرته عليه، ولكنّه لم يكن يشفي نفسي، وكنت أتشوّق دائماً إلى العلوم العقليّة، فبحثت في خزائن الكتب الأزهريّة عن طلبي فظفرت ببعض الكتب، وعثرت على كتاب (شرح القطب على الشمسيّة) ناقصاً، وقد قرأ لنا الشيخ حسن الطويل شيئاً من الفلسفة، ولكنّه لم يكن يجزم في قراءته وتدريسه بما**

يقرّره من المعنى، وكثيراً ما كان الدرس احتمالات وتخمين. فلمّا سمعت بمجيء السيّد جمال الدين الأفغانيّ إلى مصر، دعوت الشيخ حسن الطويل لزيارته معي، فذهبنا إليه في المساء، فألفيناه يتعشّى، فسلمنا عليه وسلّم علينا، ودعانا إلى الطعام، فاعتذرنا وشكرنا، وبعد تناول الطعام اتّجه إلينا، وسألنا عن معنى بعض آيات من القرآن الكريم، وما قاله المفسرون والصوفيّة فيها، فآثرنا أن نستمع إليه، فأخذ يفسّرها أمامنا تفسيراً ملأ قلبي إعجاباً، وشغفني به حباً، لأنّ التصوف والتفسير هما قرة عيني ومفتاح السعادة..»[١٢].

ثمّ يضيف الشيخ محمّد عبده قائلاً: ..صاحبت السيّد من ابتداء شهر المحرم سنة ١٢٨٨هـ، وأخذت أتلقّى عنه بعض العلوم الرياضيّة والفلسفيّة والكلاميّة، وأدعو الناس إلى حضور دروسه، والتلقّي عنه... وقد شجّعني على كتابة المقالات الأدبيّة والاجتماعيّة والسياسيّة. وحرصت على حضور مجالسه ودروسه، ولكنّ مشايخ الأزهر وجمهور طلبته أخذوا يتقوّلون عليه وعلينا شتّى الأقاويل، ويزعمون أن تلقّي تلك العلوم قد يفضي إلى زعزعة العقائد الصحيحة، وقد يهوي بالنفس في ضلالات تحرمها خير الدنيا والآخرة. فكنت إذا رجعت إلى بلدي عرضت ذلك على خال والدي الشيخ درويش فكان يقول لي: «..**إنّ الله هو العليم الحكيم، ولا علم يفوق علمه وحكمته، وأنّ أعدى أعداء العليم هو الجاهل، وأعدى أعداء الحكيم هو السفيه، وما تقرّب أحد إلى الله بأفضل من العلم والحكمة. فلا شيء من العلم بممقوت عند الله، ولا شيء من الجهل بمحمود لديه، إلاّ ما يسميّه بعض الناس علماً، وليس في الحقيقة بعلم كعلم السحر والشعوذة ونحوهما، إذا قصد بتحصيلهما الإضرار بالناس»**[١٣].

ثمّ يضيف الشيخ محمّد عبده قائلا: «.. **ولم أهتمّ بتلك الأقاويل، وكنت ألازم السيّد ملازمة ظلّه، وأحضر دروسه وناديه ومسامره، وكانت مجالس علم وحكمة وأدب ودين وسياسة.. وكان السيّد جمال الدين يلقي الحكمة لمريدها وغير مريدها، ومن خواصه أنّه يجذب مخاطبه إلى مايريد، وإن لم يكن من أهله، وكنت أحسده**

على ذلك، لأنّ حالة المجلس تؤثّر في نفسي، فلا تتوجّه للكلام إلاّ إذا رأيت له محلاً قابلاً واستعداداً ظاهراً، وهكذا الكتابة..»[١٤].

انتقل به الأفغانيّ من التصوّف والتنسّك إلى الفلسفة الصوفيّة العميقة، وكان الأفغانيّ يقول له: «**..الفيلسوف إن لبس الخشن، وأطال المسبحة، ولزم المسجد فهو صوفي. وإن جلس في قهوة - متاتيا - وشرب الشيشة فهو فيلسوف..»**[١٥].

كتب مقدّمة لـ (رسالة الواردات) الفلسفيّة التي أملاها الأفغانيّ سنة ١٢٩٠هـ١٨٧٢م، وهذه المقدّمة هي أوّل الآثار الفكريّة التي حُفظت لنا من تراثه، وهي لم تُنشر إلاّ بعد وفاته. وأوّل ما نشر باسمه كان في جريدة الأهرام في عامها الثاني ١٢٩٣هـ ١٨٧٦م، وكان لا يزال يلتزم السجع في أسلوبه، وسنه يومئذ سبعةٌ وعشرين عاماً[١٦].

٣ - قيادة وأبوّة السيّد جمال الدين الأفغانيّ

واصل الشيخ محمّد عبده بعد تخرّجه من الأزهر تدريس كتب علم المنطق وعلم الكلام المشوب بالفلسفة في الأزهر، فيما كان يُعيد قبل تخرّجه على الطلاب كتباً شرحها له أستاذه، ولاسيّما شروح السيّد جمال الدين الأفغانيّ في بيته[١٧].

وفي أواخر سنة ١٢٩٥هـ ١٨٧٨م عُيِّنَ مدرِّساً بمدرسة دار العلوم، فقرأ على طلّابها مقدمة ابن خلدون، وألّف لهم كتابا ضاعت أصوله، وهو في علم الاجتماع والعمران، ثمّ عيّن مدرساً للعلوم العربيّة في مدرستي الألسن والإدارة[١٨].

٤ - مرحلة الإصلاح الأولى قبيل الثورة العرابيّة

بعد اشتغاله بالتدريس أنتج الإمام جملة من الأعمال الفكريّة والثقافيّة والعلميّة المختلفة، أهمّها: مقالاته في جريدة الأهرام، وصياغة آثار أستاذه الأفغانيّ، مثل: (حاشية الأفغانيّ على شرح الدواني للعقائد النسفيّة)، و(فلسفة التربية) و(فلسفة الصناعات) و(رسالة الواردات).. وغيرها، وصاغ أيضا الرسالة التي ترجمها (علي

باشا مبارك ت ١٣١١هـ ١٨٩٣م) (٢٣)، ونشرها بالأهرام بعنوان: (المدبر الإنسانيّ والمدبّر العقليّ الروحانيّ)[١٩][٢٠].

وما يتميّز به الإمام محمّد عبده من حيث أسلوبه في الكتابة ابتعاده عن السجع والترسّل والتنميق عندما يصوغ أفكار غيره، وسجعه وترسّله عندما ينشئ لنفسه.

محنته وأستاذه

في شهر يوليو من سنة ١٢٩٦هـ ١٨٧٩م نفي الأفغانيّ من مصر، وعُزل الإمام من مناصب التدريس في مدرستي دار العلوم والألسن، وحدّدت إقامته بقريته (محلّة نصر). وفي سنة ١٢٩٧هـ ١٨٨٠م استصدر رياض باشا ناظر النظار عفوا من الخديوي توفيق عن الإمام واستدعاه من قريته، وعينه محرّراً ثالثاً في جريدة (الوقائع المصريّة)، فاستهلّ فيها الكتابة من يوم ١٩/يوليو/١٨٨٠م، وفي ٠٩/اكتوبر/١٨٨٠م عين رئيساً لتحريرها برتبة محرّر أوّل للصحيفة العربيّة الرسميّة. كما تولّى مسؤوليّة الرقابة على المطبوعات. وفي شهر مارس١٨٨١م ربيع الثاني ١٢٩٨هـ أنشئ (المجلس الأعلى للمعارف) وعيّن الشيخ عضواً فيه[٢١].

وفي هذه الفترة أبعد عن الاشتغال بالتدريس، وعمل بالصحافة والسياسة، وصار مقرَّباً من السلطة، ولذلك فقد برز الخلاف في منهجه ونشاطه عن أستاذه الأفغانيّ في وسيلة النهضة بالشرق والشرقيين المتخلّفين. فهو عندما يدرّس ويعلّم ويعظ ويحاضر ويناظر لا يختلف عن أستاذه الأفغانيّ إلاّ في درجة الميل نحو العقل والفلسفة، ولكن عندما يعمل بالسياسة العليا والمباشرة يبدو الفرق بينهما واضحاً فرق المصلح من الثوريّ[٢٢].

عضو فاعل في الثورة العُرابيّة

انضمّ الإمام محمّد عبده مع الحزب الوطنيّ الحرّ إلى الحركة العُرابيّة بعد مظاهرة عابدين يوم ٠٩/٠٩/١٨٨١م، ولاقت مطالب الثورة العرابيّة هوى مع ميولاته وقناعاته الوطنيّة، فألقى بكلّ قواه في تلك الثورة، ولاسيّما بعد المذكرة الثنائيّة الإنجليزية

الفرنسيّة إلى مصر في شهر يناير ١٨٨٢م، وبعد أن حملت المذكرة الكثير من الأخطار التي تهدّد أمن مصر واستقلالها ومستقبلها، وظل يناضل مع الثوّار في موقعه القياديّ حتّى هزيمة الثورة العُرابيّة في شهر سبتمبر ١٨٨٢م[٢٣].

وبعد هزيمة الثورة العُرابيّة سجن الشيخ محمّد عبده ثلاثة أشهر للتحقيق لاقى فيها الأمرّين، ثمّ حكم عليه بالنفي مدة ثلاث سنوات، بدأت يوم ٢٤/ديسمبر/١٨٨٢م، ولكنّها امتدّت إلى ما يقارب الست سنوات، ذاق فيها الإمام طعم المحنة والابتلاء والغربة والنفي[٢٤].

وقد تميزت فترة ما قبل النفي بغزارة إنتاجه الفكريّ والصحفي المكتوب عبر تلك المقالات التي كان ينشرها في جريدة الأهرام والوقائع المصريّة، والتي تناولت شتى الموضوعات الفكريّة والفلسفيّة والأدبيّة والدينيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة والتربويّة والأخلاقيّة[٢٥].

٥ - مرحلة المنفى والغربة

ذهب الإمام محمّد عبده إلى بيروت منفياً بقرار من الخديوي توفيق يوم ٢٤/ديسمبر/١٨٨٢م الموافق ١٣/صفر/١٣٠٠هـ، وكان عمره ـ يومها ـ أربعة وثلاثين عاماً، فأقام في بيروت نحو عام حتّى استدعاه أستاذه الأفغانيّ للّحاق به في باريس في أواخر سنة ١٨٨٣م[٢٦].

وفي باريس انطلق مع أستاذه الأفغانيّ من حجرة صغيرة متواضعة فوق سطح أحد منازلها، وأخذ يعمل مع أستاذه الأفغانيّ في إخراج جريدة (العروة الوثقى) لسان حال جمعيّة (العروة الوثقى) السريّة، التي قام بتنظيمها في بلاد المشرق ومصر والهند، فصدر عنها ثمانية عشر عددا، كان أوّل عدد صدر يوم ١٣/مارس/١٨٨٤م الموافق ١٥/جمادى أولى/١٣٠١هـ، وآخر عدد كان يوم ١٧/اكتوبر/١٨٨٤م الموافق ٢٦/ذو الحجة/١٣٠١هـ، وكانت وظيفة الإمام محمّد عبده في الجريدة (المحرّر الأوّل) رئيس التحرير[٢٧].

كما شغل في تنظيم (العروة الوثقى) السريّ منصب نائب الرئيس، إذ كان يترأسها الأفغانيّ، ومارس العمل التنظيميّ السريّ، وتنقّل بهذه الصفة في بلاد كثيرة بعضها في أوربّا، وبعضها الآخر في الشرق، وكانت كلّ رحلاته يطبعها الغموض والسريّة[٢٨].

وفي سنة ١٨٨٤م دخل السودان أثناء اشتداد ثورة المهدي، وباشر قيادة عمل الجمعية فيها، كما كتب في هذه الفترة عدداً من الرسائل السرية إلى بعض فروع التنظيم[٢٩].

وزار لندن داعياً لوجوب جلاء الإنكليز عن مصر، والتقى بوزير الحربيّة الإنجليزي ووجوه البرلمان والصحافة والرأي العامّ. وبعد توقّف العروة الوثقى ويأسه من العمل السياسيّ المباشر كوسيلة لنهضة الشرق، غادر باريس إلى تونس في زيارته الأولى، ومنها إلى بيروت سنة ١٨٨٥م على أمل العودة إلى مصر ثانية[٣٠].

وفي فترة تواجده ببيروت أسّس جمعيّة سريّة للتقريب بين الأديان، شارك فيها عدد من رجال الدين المستنيرين، ممن ينتمون للأديان السماوية الثلاثة، وكان يرى: «..**أنّ أصول تلك الأديان والمذاهب حقّ، ثمَّ طرأ عليها الباطل، فبعضها ثابت بما فيه من الحقّ، وبعضها بما وضع له من النظام الموافق لسنن الكون والاجتماع، فالنظام حقّ، وهو ثابت باق بذاته، وما في الجمعية أو المذهب من الباطل تابع له باق به، مع عدم معارضة أهل الحقّ لما فيه من الباطل.. وأنّ التقريب بين الأديان ممّا جاء به الدين الإسلاميّ: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦٤)، وإن القرآن هو منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب، حتّى يظن المتأمل فيه أنّهم منهم، لا يختلفون عنهم، إلاّ في بعض أحكام قليلة، لكن عرض على الدين زوائد أدخلها عليه أعداؤه اللاّبسون ثياب أحبابه فأفسدوا قلوب أهاليه..**»[٣١].

وفي بيروت مارس العمل الثقافيّ والتربويّ والفكريّ إلى جانب العمل السياسيّ، بحكم الصلات التي ما تزال تربطه بالسيّد جمال الدين الأفغانيّ وتنظيم العروة الوثقى. ومن مقالاته السياسيّة التي كتبها في بيروت: (رسالة للسيد صوموئيل بيكر في السودان ومصر وانجلترا، ومراسلات أخرى متنوّعة، ومصر والمحاكم الأهليّة). ومن بيروت

أرسل الرسائل لعدد من الساسة والوجهاء، ومنها أيضا أرسل بعض آراء الأفغانيّ وتنظيم العروة الوثقى في السياسة الشرقيّة فنشرت دون توقيع، ملتزماً خطّ العروة الوثقى المعادي للإنجليز[٣٢].

وفي بيروت برزت جهوده التربويّة وأعماله الثقافيّة والفكريّة، فكتب : (لائحة إصلاح التعليم العثمانيّ)، و(لائحة إصلاح القطر السوريّ)، وشرع في كتابة (لائحة إصلاح التربيّة في مصر)، كما شرع في تحقيق كتب التراث العربيّ والإسلاميّ كرائد حقيقي للمحقّقين العرب في العصر الحديث، فحقّق وشرح (مقامات بديع الزمان الهمذانيّ)، و(نهج البلاغة)، ملتزماً منهج التحقيق العلميّ للنسخ ومقارنتها ببعضها، فكان بذلك رائداً للمحقّقين العرب في العصر الحديث، كما عبّر بوضوح في المقال الذي كتبه حول كتاب (فتوح الشام) المنسوب للواقدي عن المنهج العلميّ في نقد النصوص، وتحقيق مدى نسبتها إلى أصحابها، وهو المنهج الذي استخدمه من بعد الدكتور (طه حسين) في كتابه (في الشعر الجاهلي)[٣٣].

كما أتمَّ في بيروت كذلك ترجمة (رسالة الردّ على الدهريّين) للأفغانيّ من اللغة الفارسيّة إلى العربيّة بمساعدّة تابعه (عارف أفندي - أبوتراب)، وصدّرها بترجمة مهمّة لأستاذه الأفغانيّ[٣٤].

وفي بيروت اشتغل بالتدريس في (المدرسة السلطانيّة) سنة ١٨٨٦م ١٣٠٣هـ، وفيها شرح (نهج البلاغة) وديوان (الحماسة) و(إشارات ابن سينا) و(كتاب التهذيب) لابن مسكويه، وشرح (مجلّة الأحكام العدليّة العثمانيّة)، كما ألقى فيها دروس التوحيد، التي تحولت فيما بعد إلى (رسالة التوحيد)[٣٥].

وفي بيروت بدأ بتفسير القرآن بمنهج عقليٍّ حديث، لم يسبق إليه أحد في الشرق منذ يقظته، طبّق فيه منهج أستاذه الأفغانيّ، وكان ذلك بالمسجد العمري ببيروت، فكان يعقد درسه بعد ثلاث ليال في الأسبوع، واجتذب درسه هذا الحركة الفكريّة والثقافيّة هناك، حتّى إنّ الكثير من المستنيرين من المسيحيّين كانوا يجتمعون على

باب المسجد لسماعه، ولمّا كثرت الضوضاء في الشارع وحالت دون سماعهم للدرس فطلبوا منه السماح لهم بدخول المسجد لمتابعة حديثه، فسمح لهم بدخول فناء المسجد، والوقوف داخله إلى جوار الباب، واستمرت دروسه في التفسير حوالى السنتين، ولم يسجل منها شيء علمي يذكر(٣٦).

وفي بيروت تزوّج من زوجته الثانية بعد أن توفّيت زوجته الأولى، وفي بيروت سعى لدى أصدقائه كي يطلبوا له العفو ليعود إلى مصر، وكان تلميذه (سعد زغلول باشا) يلحّ على الأميرة (نازلي هانم فاضل) كي تستخدم نفوذها عند (اللورد كرومر) الحاكم الإنجليزي للعفو عنه، وسعى لذلك أيضا بالقاهرة الشيخ (علي الليّثي) والغازي (أحمد مختار باشا) وكيل السلطان بالقاهرة، وعندما اقتنع (اللورد كرومر) بأنّ الإمام لن يعمل بعدها بالسياسة، وأنّه سيقصر نشاطه على العمل التربويّ والفكريّ والثقافيّ، استخدم اللورد كرومر نفوذه لدى الخديوي توفيق فاستصدر عنه عفواً فعاد الإمام إلى مصر سنة ١٨٨٩م ١٣٠٦هـ(٣٧).

٦ - مرحلة العودة من المنفى وحركة الإصلاح الثانية

عندما عاد الإمام إلى مصر اتّخذ لنفسه سكناً في شارع الشيخ ريحان بالقرب من قصر عابدين، ولما زاره صديقه (عبد العزيز أفندي)، وسأله عن سرّ اختياره هذا المكان للسكنى، قال له: «**حتّى نناطح عابدين مناطحة**»؛ لأنّه كان يدرك أنّ الود المفقود بينه وبين الخديوي توفيق سيظلّ مفقوداً، فسلك معه طريق العلاقات المباشرة مع اللورد كرومر، وقدّم إليه مباشرة اللائحة التي كتبها لإصلاح التربية والتعليم بمصر(٣٨).

ولما أراد أن يمارس عمله المحبّب ويعود للتدريس وخاصّة في دار العلوم، رفض الخديوي توفيق عودته للتدريس، حتّى لا يتيح له فرصة تربية الأجيال الجديدة على أساس من آرائه وأفكاره وتجاربه الثريّة في مجال التربية والتعليم والدعوة، وعيّنه الخديوي توفيق سنة ١٨٨٩م قاضياً بمحكمة (بنها) كي يبعده عن القاهرة وعن التدريس، فقبل الإمام

ذلك على مضض، ثمّ انتقل إلى محكمة (الزقازيق)، ثمّ إلى محكمة (عابديـن)، ثمّ ارتقى إلى منصب مستشار أوّل في محكمة الاستئناف سنة ١٨٩١م[٣٩].

وفي هذه الفترة دارت مراسـلات قليلة بينه وبين أستاذه الأفغانيّ في الآستانة، بعد أن استقرّ بها سنة ١٨٩٢م، ولكنّ موقف الإمام من السياسة والإنجليز جلب عليه غضب أستاذه، ثمّ انقطعت المراسلات بينهما بعد أن عنفه أستاذه غيرَ مرّة على حذره وخوفه، واتهمه بالجبن، وكتب إليه مرة يقول: «..**تكتب إلي ولا تمضي، وتعقّد الألغاز، من أعدائي، وما الكلاب قلّت أو كثرت ؟ كن فيلسوفا يرى الموت ألعوبة، ولا تكن صبيا هلوعا..**»[٤٠].

وبلغ أمر القطيعة بينهما إلى حدٍّ توقّف الإمام عن رثاء أستاذه في الصحف عندما توفي يوم ٠٦/شوال/١٣١٥هـ الموافق ٠٩/مارس/١٨٩٧م، واكتفى بالحزن عليه، وقال: «.. **والدي أعطاني حيـاة يشاركني فيها علي ومحروس، والسيّد جمال الدين الأفغانيّ أعطاني حياة أشارك بها محمّداً وإبراهيم وموسى وعيسى، والأولياء والقديسين، مارثيته بالشعر لأنّي لست بشاعر، وما رثيته بالنثر لأنّني لست بناثر، رثيته بالوجدان والشعور، لأنّني إنسان أشعر وأفكر..**»[٤١].

وبعد موت الخديوي توفيـق وتولّي الخديوي عبّاس حلمي الثاني السلطة قامت فترة من الوفاق بين الأستاذ والقصر، وكان أساسها أنّ الإمام أقنع الخديوي بأن يعاونه في العمل لإصلاح المؤسّسات التعليميّة والتربويّة والاجتماعيّة الثلاث: (الأزهر. الأوقاف. المحاكم الشرعية)[٤٢].

وفي عام ١٨٩٥م الموافق ٠٦/رجب/١٣١٢هـ تشكّلت هيئة مجلس إدارة الأزهر برئاسة الشيخ (حسونة النواوي)، ودخل فيه الأستاذ الإمام والشيخ (عبد الكريم سلمان) ممثّلَيْن للحكومة، وكان الشيخ محمّد عبده حريصاً على أن يسير هذا المجلس وفق لائحته وقوانينه، لا بمشيئة الخديويّ وحاشيته وأعوانه، وقال يومها للخديويّ أمام أعضاء المجلس: «..**إن مجلس إدارة الأزهر لا يعرف لسموّكم أمراً عليه إلاّ بهذا**

القانون الذي بين يديه، دون الأوامر الشفوية التي يبلّغها عنكم من لا يثق به المجلس لمخالفته قانونكم..»[٤٣].

وقد اصطدمت سياسة الوفـاق بين الإمام والخديوي عبّاس حلمي الثاني بعاملين اثنين، هما:

١- مذهب الإمام السياسـي المعتدل تجـاه الإنجليز، الأمر الذي جعله يهادن اللورد كرومر، وسلطة الإحتلال، فلا يعتبر معركته المباشرة ضدّهم، وإنمّا ضد التحدّيات والعقبات التي تحول دون إصلاح الأزهـر، والأوقـاف، والمحاكم الشرعيّة، ونظام التربية والتعليم المعتمد في المدارس المصرية. وهو الموقف الذي رضي عنه الإنجليز، ورحّبوا به، لأنّه يتيح لهم الهدوء والاستقرار. وهذا يدخل ضمن استراتيجية الإمام الإصلاحيّة بعد عودته من المنفى، ونقده لتجربته الإصلاحية الأولى صحبة أسـتاذه الأفغانيّ، القائمة على الصراع السياسي والثورة والانقلاب المسـلّح، ليستبدلها بعمليّة التغيير والتربية الطويلة المدى، كأرضية حقيقية وفاعلة لأيّ تغيّير سياسي آخر.

٢- معارضة الأستاذ الإمـام ومؤيّدوه لمطامح الخديوي في أراضي الأوقـاف، وبذلك انتهت سياسة الوفاق، وصارت مرحلة حذر وعداء، استمرّت قرابة الأربع سنوات (١٩٠٢-١٩٠٥م)[٤٤].

وفي سنة ١٣١٠هـ ١٨٩٢م اشترك في تأسيس (الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة)، التي تهدف إلى نشر التعليم، وإعانة المنكوبين، وتولّى رئاسة هذه الجمعيّة في سنة ١٣١٨هـ ١٩٠٠م[٤٥].

وفي يوم ٠٣/حزيران/١٨٩٩م الموافق ٢٤/محرم/١٣١٧هـ عُيّن الإمـام محمّد عبده في منصب مفتي الديار المصريّة، وتبعا لهذا المنصب أصبح عضوا في مجلس الأوقـاف الأعلى، فسعى بقوة إلى إصلاحها، وإصلاح المساجد بوضع وتطبيق اللائحة التي ضمّنها أفكاره لإصلاح هذا المرفق الإسلاميّ المهمّ[٤٦].

وفي ١٨/صفر/١٣١٧هـ الموافق ٢٥/حزيران /١٨٩٩م عين عضواً في مجلس شورى القوانين(٤٧)، وبعدها بسنة ١٩٠٠م ١٣١٨هـ أسّس (جمعية إحياء العلوم الإسلاميّة)، فحقّقت ونشرت عدداً مهمّاً من التراث العربيّ والإسلاميّ، وشارك الإمام في عمل هذه الجمعيّة باستحضار المخطوطات، واستكمال نسخها، ومراسلة الملوك والسلاطين والقضاة لهذا الغرض العلميّ البحت، ومقابلة النسخ المخطوطة، والشرح والتعليق عليها.

وفي هذه الفترة من حياته سافر خارج مصر عدّة مرات، مرة إلى بلاد الشام، وإلى أوربا العديد من المرّات، أشهرها رحلته سنة ١٣٢١هـ ١٩٠٣م التي عرج فيها على تونس والجزائر، ثمّ صقّلية وإيطاليا، كما سافر إلى السودان أيام ١٨.. ٣١/كانون الثاني ١٩٠٥م(٤٨).

وفي هذه المرحلة بدأ يلقي دروسه في تفسير القرآن الكريم بالجامع الأزهر، بداية من شهر محرم ١٣١٧هـ الموافق حزيران ١٨٩٩م إلى سنة وفاته، وفسّر القرآن الكريم بدءا من سورة الفاتحة حتّى الآية المائة وخمس وعشرين من سورة النساء، وكان تلميذه السيّد رشيد رضا يدون ملخصا في الدرس، وبعد عام من بدئه أخذت مجلّة المنار تنشره في حلقات، بداية من عدد محرم ١٣١٨هـ مايو ١٩٠٠م، واستمر ينشر فيها حتّى عددها الخامس من سنتها الخامسة عشر الموافق ليوم ٣٠/جمادى الأولى/١٣٣٠هـ ١٧/مايو/١٩١٢م، وبعده استمرّ الشيخ رشيد رضا يواصل التفسير منفرداً بالعمل فيه(٤٩).

ومن خلال هذه القراءة السريعة لمراحل حياته يمكننا بلورة المراحل التي شكلّت تفكيره، وهي:

١- مرحلة تأثير الشيخ درويش خضر خال أبيه وجامع الأزهر والسلوك الصوفي.

٢- مرحلة تأثير جمال الدين الأفغانيّ.

٣- مرحلة تأثير الدراسات الأجنبيّة ولاسيّما بعد تعلّمه الفرنسيّة لما كان صحبة أستاذه جمال الدين في باريس سنتي ١٨٨٣-١٨٨٤م.

أهم مؤلّفاته

ومن أبرز أعماله في هذه الفترة فتاويه، وأحاديثه للصحف والمجلّات، والمؤلّفات الآتية: (رسالة التوحيد)، وشرح وتحقيق (البصائر النصيرية للطوسي)، وتحقيق وشرح (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) للجرجاني، و(الردّ على هانوتو)، ومقالات الاضطهاد في النصرانيّة والإسلام (النصرانيّة بين العلم والمدنيّة) التي ردّ بها على فرح أنطون سنة ١٩٠٢م، و(تقرير إصلاح المحاكم الشرعية) سنة ١٨٩٩م، والفصول التي شارك بها في كتاب (تحرير المرأة) لقاسم أمين سنة ١٨٩٩م والمقالات التي شرع يترجم بها لحياته، ومقالات (المستبدّ العادل)، و(الرجل الكبير في الشرق)، و(آثار محمّد علي في مصر)، ومجموعة ملاحظاته وآرائــه حول الثورة العُرابيّة، سواء منها ما كتبه في مشروعه لتأريخها بطلبٍ من الخديوي عباس حلمي الثاني، أو ما كتبه لصديقه القديم (بلنت)، وأيضاً ترجمته لكتاب (التربية) (لهربرت اسبنسر) عن الفرنسيّة، التي تعلّمها في مرحلة وجوده مع أستاذه في فرنسا، وكذلك وصيّته التربويّة التي أملاهـا بالفرنسيّة في مرضه الأخير على الكونت (دو جريفيل)، فنشرها في كتابه (مصر الحديثة)[٥٠].

وفي شهر محرم ١٣٢٢هـ مارس ١٩٠٥م استقال من مجلس إدارة الأزهر احتجاجاً على مؤامرة الخديوي عباس حلمي الثاني، التي حال بها دون السير في عمليّة إصلاح الجامعة الأزهريّة[٥١].

وفاته

وفي الساعة الخامسة من مساء يـوم ٠٧/جمـادى الأولى/١٣٢٣هــ الموافق ١١/ يوليو/١٩٠٥م توفي الأستاذ الإمام في الإسكندرية عن سبعةٍ وخمسين عاماً، مخلفاً ثلاثَ بنات، وعن حيـاة فكريّة خصبة، وجهود جبارة في إصلاح التربية والتعليم والإنسان، وعن مشروع نهضويّ إصلاحيّ تغييريّ لم يعرف الشرق مثله مذ يقظته في

العصر الحديث، وعن مواقف عظيمة تُجسّد عظمة الإنسان المسلم، فلقد كان عقلاً من أكبر العقول التي أنتجها الشرق الإسلاميّ في العصر الحديث(٥٢).

منهج الإمام ووسائله في الإصلاح

كانت نقطة الانطلاق في تفكير الشيخ محمّد عبده حالة الانهيار والتمزّق والتخلّف الداخلي التي كانت تعيشها الأمّة الإسلاميّة، وحاجتها الماسة كأمّة متخلّفة ومنهارة إلى ما يجدّد لها ما رثَّ من قِيَمها ومنهجها النهضوي، ولذا فقد سعى إلى دراسة أمراض الأمّة الإسلاميّة، متعمِّقاً في أسبابها المباشرة، وفي أثر عوامل الانحلال التي تنخر كيان الأمّة، وكانت تواجهه صورتان متباينتان للمجتمع الإسلاميّ، أولاهما : صورة قديمة وجميلة تعود إلى عهود الإسلام الأولى الزاهرة الناضرة، وثانيتُهما: صورة أخرى مؤلمة ومحزنة ومخزية للواقعين العربيّ والإسلاميّ المعيشين(٥٣).

وشكّلت عمليّة التوفيق بين تَيْنِكَ الصورتين المتباينتين هاجساً مقلقاً، وحافزاً دافعاً لديه، وطمح من خلال مشاريعه الإصلاحيّة إلى تحويل المجتمع الإسلاميّ وترقيته، عن طريق تذكيره بماضيه المجيد، وتحسيسه بعزه الغابر، وتحبيبه في تراثه الأصيل، الذي كان سبباً في رفعته وعزّته، والرقي به عاليا بنفس عوامل ومقومات وأصول نهضته القديمة، لأنّه كان يرى أنّه لايصلح آخر هذه الأمة إلاّ بما صلح به أولها.

وعمل طيلة حياته وبكلّ ما يملك من قوّة للتوفيق ما بين الصورتين، صورة المجتمع الإسلاميّ الأفضل، الذي كان يترسّمه في مخيّلته التاريخيّة، ويطمح إليه، وبين صورة وواقع المجتمع الإسلاميّ المتخلّف الذي كان يعيش فيه، والوسائل المثلى لتحقيق المجتمع الأفضل، مجتمع الأصالة والحداثة.

وقد رسم صورةً للمجتمع المثاليّ الواقعيّ من خلال استلهامه لقيم المجتمع الإسلاميّ الأمثل، فهو مجتمع يقوم على احترام الكرامة الإنسانيّة، وإرساء قيم الإخاء والمساواة، وسيادة وتقدير العقل، وإرساء العدالة الشاملة، واحترام القانون، وخضوع الكبير

والصغير أمامه، كما كـان ماضي الخلافة الإسلاميّة[٥٤].

ودعا الإمام إلى ضرورة وجود الحاكم المستبدّ العادل، الذي كان يراه ضرورة حتمية وتاريخيّة وحضارية لحكم الشرق والنهضة به في المراحل النهضوية الأولى، لاعتبارات عديدة، متعلّقة بالإرث الثقيل الذي يرزح تحت نيره الشرق منذ قرون الضعف والتخلف، أفراد وجماعات ومجتمعات[٥٥].

كما كان يرى ضرورة تقديس العقل كأساس رئيس لنهضة الشرق، هذا العقل المبدع والمتفتّح والقادر على فهم وتدبير شؤون الدنيا والدين معاً، معتبراً الكافر الحقيقي هو ذلك الإنسان الذي أغمض عينيْه عن رؤية الحقيقة، فلا يرى النور ولا الحقيقة، ويبقى كالنعامة غامساً رأسه في الرَّغام، والأمم تتطوّر وتنهض من حوله. وهو ذلك الإنسان الذي يرفض البراهين والدلائل العقليّة.

ويرى أنّ هذه الرؤية تأتّت للمسلمين بعدم فهمهم لطبيعة العقل ومكانته في القرآن الكريم والسنّة النبويّة وعمل السلف الصالح من الأمّة، فالإسلام بخلاف ما زعم فيه أهله الجاهلون به، ولا كما زعم فيه أعداؤه الجاحدون لفضله، لم يدع أبدا إلى إهمال العقل، بل حثّ أتباعه على الإقبال على تعلّم كافّة العلوم والمعارف، وجعل الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحقّ بها، والمجتمع المسلم الراشد هو المجتمع العاقل الواعي المستنير، الذي يقبل على الله ببصيرة وعلم وتدبّر وعقل وفهم[٥٦].

معالم منهجه الإصلاحيّ

حدّد الإمام محمّد عبده فلسفته ومنهجه الإصلاحي في المعالم والمقومات الآتية:

١. نبذ التقليد والجمود

تحرير الفكر من قيود التقليد، ودفعه للاجتهاد والتجديد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمّة قبل ظهور الخلاف الفقهيّ، ومنهج الأئمة الأعلام المجتهدين في القرون الهجريّة اللّاحقة، والرجوع بالعقل المسلم نحو الينابيع الأولى لكسب معارفه وأُطُر وقيم مشروعاته الإصلاحيّة والتغييريّة.

وهو بهذا يعدّ ممجّداً للعقل وللعلم، وباحثاً موضوعيّاً عن الحقيقة والمعرفة المطلقة، داعياً إلى الثبات على تقديس المقدّس واحترامه، والتعويل عليه في أي عمليّة إصلاح، أو تغيّير قادمة، وتمجيد الموروث الفكري الإسلاميّ، والأخذ منه بما يصلح لزماننا وكياننا، والاحتفاظ بما لا يتناسب وزماننا وكياننا وأوضاعنا في سجلّات التاريخ الإسلاميّ كتاريخ عظيم نعتز به، ونرجع إليه وقت الحاجة، متى دعت الضرورة إليه(٥٧).

٢. الدعوة إلى الحكم الشوريّ العادل

إصلاح حال الحكّام بالشورى والعدل، وتنويرهم بالمعرفة والعلم ليعرفوا مع رعيّتهم ما لهم وما عليهم. على الرغم من تقديره استحالة تطبيق الشورى في المجتمعات الشرقيّة، وفي مصر بالذات نظراً لتخلّف شعوبها. فيما كان يرى أنّ مفهوم السلطة غير مقيّد بسلطة دينيّة إسلاميّة، وأنّه لا يجب على الإسلام أن يبقى حارساً للسلطة الزمنيّة. داعياً إلى ضرورة الحفاظ على نظام الخلافة الإسلاميّة الممثّلة يومها في الخلافة العثمانيّة ـ المتعفّنة ـ بشرط تولّي العنصر العربيّ قيادتها، مشدداً نكيره على السوريين مطالبهم الاستقلاليّة القوميّة، والانفصال عن السلطة العثمانيّة للضرورة الظرفيّة في مواجهة تكالب القوى الأجنبيّة ضدها. مقدّماً فهما للجامعة الإسلاميّة مناقضاً لفهم أستاذه، فهي عنده لا تتعدّى أن تكون نوعاً من التضامن والترابط مع الدولة العثمانيّة أو مع غيرها(٥٨).

٣. محاربة البدع والضلالات

تطهير الدين من البدع والضلالات، والعودة به إلى نقائه الأوّل، وفي هذا الصدد يقول: «..**ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين : الأوّل تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف**..»(٥٩).

٤. تطوير اللغة العربيّة

إصلاح أساليب اللغة العربية، في الكتابة والمخاطبة والتراسل والتخاطب والاتصال

والإعلام والتربية والتعليم[٦٠]. وعلى خطى أستاذه جمال الدين الأفغانيّ فقد هاجم التقليد والمقلّدين، ومما جاء في الرد عليهم قوله: «..**التاثت قلوب الجمهور من الخاصّة بمرض التقليد، فهم يعتقدون الأمر، ثمّ يطلبون الدليل عليه، ولا يريدونه إلاّ موافقا لما يعتقدون، فإن جاءهم بما يخالف ما اعتقدوه نبذوه ولجّوا في مقاومته، وإن أدى ذلك إلى جحد العقل برمّته، فأكثرهم يعتقد فيستدلّ، وقلّما تجد بينهم من يستدلّ قبل أن يعتقد، وهكذا شأنهم في التقليد وخداع النفس بالتجديد..**»[٦١].

وكان أشدّ ما يخشاه على العقل المسلم استمرار غشاشات وسيطرة التقليد، وتعذّر محو البدع والضلالات التي دخلت الإسلام، ولاسيّما بعد طوفان سيول الفكر الغربيّ الحديث، ولذلك فقد شنّ حملة على المقلّدين مبيّناً خطرهم، فقال: «..**فإنّ التقليد كما يكون في الحقّ يأتي في الباطل، وكما يكون في النافع يحصل في الضار، فهو مضلّة يُعذرَ فيها الحيوان، ولا تجمل بحال الإنسان..**»[٦٢].

٥. الاجتهاد والتجديد في الدين

إعادة القراءة والنظر والفهم والتحليل والانتقاء من المذاهب الفقهيّة، والاستفادة من سائر العلوم العصريّة لفهم حقائق الدين، لأنّه: «..**لا يجوز أن يُقام الدين حاجزاً بين الأرواح وبين ما ميّزها الله به من الاستفادة للعلم بحقائق الكائنات المملكة بقدر الإمكان، بل يجب أن يكون الدين باعثاً لها على طلب العرفان، مطالباً لها باحترام البرهان، فارضاً عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في المعرفة ما بين يديها من العوالم.. ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين، وجنى عليه جناية لا يغفرها له ربّ العالمين..**»[٦٣].

٦. الاستفادة من العلوم الحديثة

الاستفادة من العلوم الحديثة في تفسير حقائق الدين، وقد استخدم واستفاد من آخر الصيحات العلميّة في عصره لتفسير القرآن الكريم، وعن ذلك قال: «..**على أننا**

نحن المسلمين لسنا في حاجة إلى النزاع فيما أثبته العلم وقرّره الطبّ، أو إضافة شيء إليه ممّا لادليل في العلم عليه، لأجل تصحيح بعض الروايات الأحاديّة، فنحمد الله تعالى أنّ القرآن أرفع من أن يعارض العلم..»[٦٤].

وكان يرى أنّ التوازن في الفهم حاصل بين حقائق العلم وحقائق الدين، فقال: «..**ألا إنّه من واجب العقل أن يتواضع أمام الله، وأن يتوقّف عند حدود الإيمان، أمّا ضمن هذه الحدود فليس هناك أي حاجز يعترضه، ويعرقل نشاطه، أو أي شيء يحدّ من نظراته التي يمكن أن تصدر وفقاً لهذه الأفكار..**»[٦٥].

٧. الدفاع عن الإسلام ضدّ التأثيرات الخارجيّة

الدّفاع عن الإسلام ضدّ حملات الغزو والتأثير الخارجيّ، ولاسيّما الصليبيّ منه، المتمثل في هجومات المستشرقين والمستغربين والمبشرين، وعن هذه المهمّة الإصلاحيّة وضح فقال: «**الشريعة الإسلاميّة شريعة عامّة باقيّة إلى آخر الزمان، ومن لوازم ذلك أنّها تنطبق على مصالح الخلق في كلّ زمان ومكان، مهما تغيّرت أساليب العمران، وشريعة هذا شأنّها لا تنحصر جزئيّات أحكامها، لأنّها تتعلّق بأحوال البشر ما وُجدوا..**»[٦٦].

٨. إصلاح التعليم العالي

بدأت فكرة إصلاح التعليم العالي الدينيّ لدى الشيخ منذ فترة مبكّرة من حياته الإصلاحيّة، فقد نشر عام ١٨٧٦م مقالة في جريدة الأهرام أكّد فيها على أنّه لا يكفي دراسة المؤلّفات العربيّة التقليديّة في الشرع الإسلاميّ التي تدافع عن العقيدة، بل يجب تلقّي العلوم الحديثة، وتاريخ الديانات في أوربّا لتفهُّم أسباب التقدم الغربيّ. وتكوّنت لديه فكرة واضحة عن ضرورة إصلاح التعليم الدينيّ في مصر، وهو الذي عانى من سوء المناهج التعليميّة والتربويّة في الجامع الأحمديّ بطنطا، وعاش تجربة مريرة دامت

اثنتيّ عشرة سنة في الجامع الأزهر، ويرى: «..**أنّ إصلاح الأزهر أعظم خدمة للإسلام، فإن إصلاحه إصلاح للمسلمين، وفساده فساد لهم..**»[٦٧].

وأتيح له أن يحقّق بعض أفكاره في إصلاح التعليم في الأزهر في عهد الخديوي توفيق، الذي كان وراء الإصلاح، ولم يوفَّق الشيخ في الإصلاح المطلوب، بسبب مقاومة شيوخ الأزهر المعارضين إدخال العلوم الحديثة في مناهجه.

ولمّا تولّى الخديويّ عبّاس حلمي الثاني الحكم عهد إلى الشيخ إعداد تقرير مفصّل عن التعليم في الأزهر وطرق إصلاحه. وعلى إثر ذلك التقرير تألَّف (مجلس إدارة الجامع الأزهر) لتنظيم قواعد التدريس والأروقة والمرتّبات ودرجات العلماء، وتألَّف المجلس من ستّة أعضاء، وكان الشيخ محمّد عبده أحدهم سنة ١٨٩٥م، وكان الروح المحرّك للمجلس، وأثمرت جهوده في الإصلاحات الآتية:

١- تنظيم مرتّبات الأساتذة في الأزهر وزيادتها.

٢- منح كساوي التشريف التي يلبسها العلماء لمن يستحقّها.

٣- تنظيم الجرايات التي تُصرَف للمجاورين في الأزهر.

٤- إصلاح مساكن المجاورين في أثاثها وإيصال الماء إليها.

٥- إصلاح إدارة الأزهر بإيجاد مكاتب إداريّة لمساعدّة شيخ الأزهر.

٦- تأليف لجنة من ثلاثين عالماً لدراسة المناهج المقرّرة، فأدخلت العلوم الحديثة، كالحساب والجبر والهندسة وتاريخ الإسلام والإنشاء والآداب واللغة العربيّة وتقويم البلدان والمناهج.

٧- إصلاح المكتبة لتسهيل استعمالها.

٨- إصلاح طريقة التدريس ومناهجها[٦٨].

والواقع أنّ استجابة الأزهر لضرورة التجديد كانت بطيئة جداً لأنّ هذه المؤسّسة العلميّة ذات تقاليد تعود إلى ثمانية قرون، بالإضافة إلى أنّها تعتبر نفسها أمام العالم الإسلاميّ حارسة للدين الإسلاميّ، والناطقة باسمه، وباسم المذهب السنيّ فيه. ولذلك

لم تفتح أبوابها بسهولة لرياح التجديد والتغيير. على الرغم من حنكة وحكمة الإمام الذي لم يعمّم الخطة الإصلاحيّة على كلٍّ المؤسّسات، بل اقتصرها على مؤسّسة بعينها (الأزهـر)، مهتمّاً فقط بالتعليم العالي بالدرجة الأولى، والذي لم تسعفه الظروف لإصلاح المراحل الأخـرى، فضلا عن الاهتمام بمحـو الأميّة المتفشّـية في الشعب المصريّ وفي الشعوب العربيّة والإسلاميّة، لاعتقاده أن إصلاح التعليم العالي سـيؤدي إلى إصلاح بقيّة مراحل التعليم بالضرورة(٦٩).

٩. استغلال كافة الوسائل والأساليب الممكنة لترقية الفرد والجماعة والمجتمع

يرى الإمام محمّد عبده أنّ المسلمين ليسوا فقراء في الوسائل والإمكانات والثروات المختلفة، وإنّما فقرهم تأتّى لهم من سوء تقديرهم، وسوء فهمهم، وسوء استخدامهم لتلك الثروات والإمكانات، أو لعدم إدراكهم لقيمة تلك الوسائل ومكانتها في عمليّة التغيير. ولذا فقد كان يرى أنّهم بحاجة ماسّة إلى إعادة استثمار ما عندهم من وسائل وإمكانات، وحسن توظيفها في عمليّة التغيير والإصلاح.

١٠. إقامة علاقات حسنة مع الحكّام

إقامة علاقات طيبة مع الحكّام، ومع المستعمرين، ومهادنتهم نسبياً، وعدم الاشتغال بالعمل السياسي بمعناه الحزبي والنضالي، والاكتفاء بالإصلاح التربوي والاجتماعيّ والدينيّ، أو ما يعرف اليوم الاشتغال بالسياسة التربويّة والتعليميّة والثقافيّة.. وهي خلاصة تجربته في الإصلاح السياسي، وهي النصيحة التي قدّمها لعلماء تونس والجزائر لمّا زارهما سنة ١٩٠٣م و ١٩٠٤م، حاثا إياهم على الجد في تحصيل العلوم الدينيّة والدنيويّة، والجدّ في تطوير العمران والحياة، وإثراء الاقتصاد والمال، وتكريم الإنسان واحترام آدميته، بالعمل والجدّ والتمتع بالحقوق والحريّات، وضرورة مسالمة الحكومات والمستعمرين، حتّى يتركوا للعلماء هامشاً مقبولاً لعمليّة الاستمرار والتغيير والإصلاح(٧٠).

مطاعن خصومه

تعرّض الإمـام محمّد عبده إلى سيول من المطاعن والـردود، وحملات التجنّي والتشويه، من ضمن المنظومة الدينيّة التي ينتمي إليها بدءاً بتيّار العلماء التقليديّين النصيّين السلفيّين، وتيّار العلماء المذهبيّين، وتيّار الشيوخ الصوفيّين.

كما تعرّض لحملات التشويه من خارج منظومته الفكريّة، من فصيلٍ يدّعي الانتماء إلى تيّار المدرسة العقلانيّة، كبعض غلاة المستغربين، والحاقدين على حركات الإصلاح والتغيير الإسلاميّ، ممّن يدّعون العقلانيّة والموضوعيّة، ومن أنصار الفلسفة الماديّة الوضعيّة، ومن القصر والحكومة.

وظلّت سـيول النقد العلميّ وغير العلميّ، الموضوعي وغير الموضوعي، تطاله تارة بالتشويه وتارة بالتجريح والقدح حتّى أواخر القرن الماضي.

وفي ضوء التراكمات النقديّة المتنوعة، التي تضافرت من هنا وهناك، وتجمعت بموضوعيّة وادّعائيّة حول شخصه ومنهجه ومشروعه، يمكن تصنيف خصومه كالآتي:

١- التيّار الإسلاميّ بمختلف مذاهبه واتجاهاته: (السلفيّين، التقليديّين، الصوفيّين، الرسميّين).

٢- التيّار الذي يدّعي العلمانيّة، من غير العلمانيّين الموضوعيّين، من المستشرقين والمستغربين.

٣- تيّار السلطة الحاكمة[٧١].

ويعود كثرة خصوم الرجل لعدّة اعتبارات، يمكن إجمالها في المعالم التالية:

١- أهميّة الإمام، وعلوّ قدره، ومكانته الدينيّة والعلميّة والسياسيّة والاجتماعيّة.

٢- وضوح مشروعه الإصلاحي، منطلقاً وممارسةً ووسيلةً وغاية.

٣- نبل مقاصده في نهضة الشرق والشرقيّين.

٤- ارتباطه الفكريّ والروحيّ والنفسيّ والمعرفيّ والمنهجيّ الوثيق بالسيّد جمال الدين الأفغانيّ، التي لم يستطع أعداؤه غفرانها له، حتّى بعد تحوّله الإصلاحيّ الثاني بُعيد

عودته من منفاه.

٥- تحديده لموقفه ورأيه من كلّ قضايا عصره الداخليّة والخارجيّة.

٦- منهجه العلميّ والبحثي العقلي، الممجّد للعلم وللعقل وللفكر.

٧- مواقفه الإيجابيّة من المدنيّة الغربيّة الصاعدّة، ودفعه المسلمين للأخذ بأسبابها ووسائلها.

٨- ربط فهوماته للإسلام بالعلم وبما توصّل إليه العقل الحديث.

٩- تأسيسه وأستاذه الأفغانيّ لجمعيّة سريّة غامضة تدعى (العروة الوثقى).

١٠- تغييره لزيه ومظهره ونزعه لعمامته وثوبه الأزهري أثناء رحلاته وأسفاره في أوربّا.

١١- علاقته المهادنة للقصر.

١٢- موقفه من الإنجليز المستعمرين لمصر ولأغلبية العالم الإسلاميّ، وصداقته للّورد (كرومر) واللورد (لويد) الحاكمين البريطانيّين في مصر، وصداقته للعديد من الأجانب كالمستر (بلنت) والكونت (دو جريفيل)، وغيرهما.

١٣- مواقفه من بعض المسائل الدينيّة، كموقفه من السنّة، ومن أخبار الآحاد الظنيّة، وردّه لها وعدم اعتمادها. وفتاويه المستحدثة التي راعي فيها واقع المسلمين المزري. ومنهجه في التفسير، الذي يعتمد على العلم الحديث ومكتشفاته. وردّه لكثير من القضايا في الفكر والتراث الإسلاميّ كـ: (الجنّ، والسحر).

الردّ على تلك المطاعن

انبرى جمع غفير من الكتّاب والدارسين والمثقّفين منذ قرن خلا وهم يردّون على تلك المطاعن التي شنّها خصومه عليه وعلى أستاذه الأفغانيّ، ولعلّنا نسوق ردّ الشيخ محمّد الغزالي وهو يدافع عنه فقال: «.. وسمعت من هؤلاء أنّ الشيخ محمّد عبده اتّصل بالإنجليز وتعاون معهم، فقلت: إن كانت علاقته بالقوم عن محبّة لهم وولاء فقد ارتدّ

عن دينه وحبط عمله، فهل كان ماضي الرجل ومستقبله يرشحه لهذه التهمة؟ إنّ الشيخ محمّد عبده سهر في الردّ على وزير الخارجيّة الفرنسي (مسيو هانوتو) عندما هاجم الإسلام، فأتمّ كتابه (الإسلام والعلم) في ليلةٍ واحدة، فحرّمه الحماس الرقاد، فلم يسترح إلاّ بعد أن جلا الحقّ. أين كان الشيوخ الحاقدون على الشيخ يومئذ؟ كانوا بين عاجز وجبان.. وعاد الرجل إلى القاهرة بعد فشل الثورة العُرابيّة واحتلال الإنجليز لمصر، وكان الخديويّ قد أصدر أحكاماً بإعدام، وتشريد قادة الثورة، بيد أنّ الإنجليز خفّفوا هذه الأحكام، واستبدلوا بها النفي لمدد متفاوتة، فلمّا رجع محمّد عبده وجد واقعاً مراً، والقصر الخائن، والمحتلّ الكافر. ومن أيسر الأمور على رجل مهزوم أنّ يفرّ إلى بيته، وينسحب من الحياة العامّة، ولكن البطولة ليست في هذا الفرار السهل، لقد آثر الطريق الطويلة، طريق التربية، ورفع المستويات النفسيّة والفكريّة. ويفرض عليه ذلك المسعى لإصلاح الأزهر، وترقية اللغة والأدب والتدريس المتّصل لعرض حقائق الدين، وإنارة الطريق أمام التائهين. لقد فشلت الثورة العسكريّة فليتّخذ أسلوباً آخر. وهو أمام خيارين أحلاهما مرّ، كيف يتّقي الإنجليز؟ وكيف يتّقي القصر؟ وكان محمّد عبده شديد الاحتقار للعائلة المالكة، ويرى أنّها أسرة وضيعة باعت دينها وعرضها في سبيل الجاه الزائل، وقد وصف كبيرها محمّد علي باشا فقال: أخذ يقرب الأسافل كأنّما يحنّ إلى عرق فيه.

ولما اتّجه إلى إصلاح الأزهر وجد مقاومة من شيوخه الذين يرون إدخال العلوم الحديثة كفراً. ويرون استبقاء الحصر القديمة لأنّ أقدام الشيوخ المباركين وقفت عليها. ولقد استمات الشيخ المصلح في عمل شيء للإسلام فتحايل على سطوة الإنجليز، وعلى جمود الشيوخ، وعلى خصومة القصر، وعندما مرض مرضه الأخير ترجم آلامه النفسية بقوله:

ولستُ أبالي أن يُقال محمّد أبَلّ، أم التفَّتْ عليه المآتمُ

ولكنّه دينٌ أردتُ صلاحَهُ أحاذر أنَ تقضي عليه العمائم

ومع ذلك فقد مضى الرجل في طريقه بقوّة، ونشأ عن حركته ازدهار علمي وأدبي وسياسي، نقل الأمة الإسلاميّة إلى طور آخر من أطوار الحياة والكفاح لم تشهده من ألف عام. وما أحسب أنّ مدرسة المنار، ثمّ مدرسة محمّد فريد بك وجدي، والعقاد، والخضري وأبي زهرة، ومحمود شلتوت والمدني وغيرهم.. من الإسلاميّين، والمدّ الأدبيّ العظيم في الشعر والنثر الذي تدافع سيله في الأيّام الماضية، وارتقت به اللغة العربية ارتقاء باهراً.. ما أحسب أنّ ذلك كان سيتمّ لولا حركة محمّد عبده وأستاذه جمال الدين.. ولم يكن غريباً أن يُتَّهم بالكفر، وإنكار كرامات الأوليـاء، والخروج على آراء الفقهاء، بل لقد اتّهم الرجل بترك الصلاة، وأحسبه كان سيُتَّهم بأمور أخرى لو كان في ريعان الشباب..»[٧٢]. والحقيقة أن الردود على تلك المطاعن كثيرة جداً، وهي أكبر من أن تحتضنها مثل هذه الدراسة المستعجلة التذكيريّة بمناسبة مرور قرن على وفاته، وعلى تجربته الإصلاحيّة.

خاتمة

أفنى الشيخ محمّد عبده حياته كلّها داعياً إلى الله تعالى، وناشراً دين الإسلام، ومكافحاً بروحه وماله وجهده عن حياض العروبة والإسلام. ولم يدخّر جهداً لخدمة دينه، ونصرة أمته، ورفعة وطنه. فلقد كان مفكّراً ومصلحاً وداعياً إسلامياً عالمياً حين ينظر إلى عموم نهضة الشرق والشرقيّين، ومفكّراً إقليميّاً متميّزاً، وغير متناقض مع عالميته الإسلاميّة، عندما ينظر إلى هموم وطنه العربيّ الكبير ومشاكله في المشرق والمغرب، ومفكراً ومصلحاً وطنياً عظيماً حين يفكر في مشاكل مصر والمصريين، كما كان متحرّكاً ضمن هذه الدوائر التغييريّة الثلاثة: (العالميّة. الإقليميّة. الوطنيّة) حركة إصلاحيّة واعية وهادفة، للرقي بأمّته، وللعودة بها إلى تاريخها المجيد، وماضيها الغابر التليد، وإلى صورتها الناصعة، التي كانت لا تفارق مخياله المتوقّد.

الهوامش

١) انظر : السيّد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمـام، مطبعة الحلبي وشركاه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٩هـ. وعباس محمود العقاد، الإمام محمّد عبده، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م. ومحمد عبده، جمال الدين الأفغانيّ ورسـالة الـرد على الدهريين، دار الشهاب، الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ. ومحمد عبده، رسـالة التوحيد، دار النفائس، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٨م. وجرجي زيدان، بنـاة النهضة العربية، دار الهلال، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٠٩م. وأحمد أمين، زعمـاء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م، ص ٣٠٢.. ٣٢٩. محمّد عمـــارة، الأعمال الكاملة للشيخ محمّد عبده، تحقيق الدكتور محمّد عمارة، دار المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م. ومحمد عمارة، الإمام محمّد عبده مجدد الإسلام، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م. وعلي المحافظة، الاتجاهات الفكريّة عند العرب، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م. ومحمد طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين ومحمد عبده، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م . وأحمد محمّد جـــاد عبد الرزاق، فلسفة المشروع الحضاري، المعهد العالمي للفكـــر الإسلاميّ، واشنطن، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ١٩٩٥م. ومحمد الغزالي، عـلل وأدوية، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ، ص ٨٣ و ٨٤ و ١٠٠.. ١٠٦.

٢) انظر: السيّد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمـام، ج ١، ص ٤١. وعباس محمود العقاد، الإمام محمّد عبده، ص ٢١. وأحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص ٣٠٢.. ٣٢٩.

٣) محمّد عمارة، الإمـام محمّد عبده مجدد الإسلام، ص٢٠.. ٢٢. وجرجي زيدان بناة النهضة العربية، ص٨٤.

٤) محمّد عمارة، الإمام محمّد عبده مجدد الإسلام، ص ٢٠ و ٢١.

٥) المرجع السابق، ص ٢٢.

٦) المرجع السابق، ص ٢٣.

٧) أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص ٣٠٣ و ٣٠٤. ومحمد عمارة، محمّد عبده مجدد الإسلام، ص ٢٣. وجرجي زيدان، بناة النهضة العربية الحديثة، ص ٨٤.

٨) العقاد، الإمام محمّد عبده، ص ٧٤. وجرجي زيدان، ص ٨٥.

٩) أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص ٣١٠.. ٣١٢.

١٠) العقاد، الإمام محمّد عبده، ص ٨٠.. ٨٢. وأحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص ٣١٢ و ٣١٣.

١١) محمّد عبده، جمال الدين ورسالة الرد على الدهريين، دار الشهاب، الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ، ص

١١ و ١٢.

١٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

١٣) المصدر نفسه، ص ١٢ و ١٣.

١٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

١٥) محمّد عمارة، محمّد عبده مجدد الإسلام، ص ٢٦.

١٦) المصدر نفسه، ص ٢٦ و ٢٧.

١٧) محمّد عمارة، محمّد عبده مجدد الإسلام، ص ٢٧. وأحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص ٣١٥

١٨) محمّد عمارة، محمّد عبده مجدد الإسلام، ص ٢٧ و ٢٨. وأحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص ٣١٥ و ٣١٦.

١٩) علي باشا مبارك ١٢٣٩-١٣١١هـ/ ١٨٢٣-١٨٩٣م : ولد بقرية (برنبال الجديدة) في مديرية الدقهلية سنة ١٢٣٩هـ ١٨٢٣م لأب فقيه وعالم وصوفي تقي، اعتنى والده بتربية ولده، ثمّ أرسله إلى من يفقه في الدين ويعلمه مبادىء اللغة العربية ثمّ التركية، ثمّ التحق بمدرسة الهندسة، وأتم دراسته فيها، ثمّ سافر مع أولاد محمّد علي إلى فرنسا لمتابعة دراستهم سنة ١٨٤٤م وعاد إلى مصر فانضم إلى الجيش، ولما توفي محمّد علي باشا سنة ١٨٤٩م، عينه عباس باشا ضابطا برتبة يوزباشي في سلاح الهندسة، ثمّ طور المدارس الحربية، وأوكل إليه تنظيم وإدارة المدارس وفق النفقات الاقتصادية الجديدة التي تعتمد على التقليل من الإنفاق العام، وفي عهد سعيد باشا وشى به وشاة فتخلص منه بإرساله مع القوات المصرية لمحاربة روسيا سنة ١٢٧٠هـ ١٨٧٦م، وعاد إلى مصر بعد أن لاقى الأهوال، ثمّ اعتزل الناس والجندية، وعاد من جديد ليتسلم معاون نظارة الجهادية، ثمّ تقلب في المناصب الإدارية والحكومية، ثمّ اهتم بتدريس الجنود في المدارس الحربية، فألف الكثير من الكتب، ثمّ عاد فتقلب في المناصب الحكومية في عهد إسماعيل باشا، وكان آخر منصب حكومي يترأسه هو وزارة التربية (ناظر المعارف)، فأصلح النظام التربوي في عهده، ولما سقطت حكومة نوبار باشا، واحتل الإنجليز مصر عاد مجددا لوزارة المعارف، ومنها إلى الاشتغال بالأعمال الهندسية وحفر الترع ومد الجسور، إلى أن اعتزل وتوفي سنة ١٣١١هـ١٨٩٣م، وقد ترك العديد من المؤلفات أشهرها (الخطط التوفيقية) في عشرين مجلدا، على منوال (خطط المقريزي)، وغيرها من الكتب.

٢٠) محمّد عمارة، مرجع سابق، ص ٣٠. وأحمد أمين، مرجع سابق، ص ٣١٧.

٢١) محمّد عمارة، مرجع سابق، ص ٣٠. وأحمد أمين، مرجع سابق، ص ٣١٧.

٢٢) محمّد عمارة، مرجع سابق، ص ٣٠. وأحمد أمين، مرجع سابق، ص ٣١٧.

٢٣) محمّد عمارة، مرجع سابق، ص ٣٠ و ٣١. وجرجي زيدان، مرجع سابق، ص ٨٥. وأحمد أمين، مرجع سابق، ص ٣١٩

٢٤) محمّد عمارة، الأعمال الكاملة للشيخ محمّد عبده، المقدمة، ج ١، ص ٣ و ٤ و ٥

٢٥) محمّد عمارة، مجدد الإسلام، ص ٣٢.

٢٦) أحمد أمين، مرجع سابق، ص ٣٢٧.
٢٧) محمّد عمارة، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٦٠٦، ٦١٨.
٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠٦، ٦١٨.
٢٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠٦، ٦١٨.
٣٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠٦، ٦١٨.
٣١) محمّد عمارة، محمّد عبده مجدد الإسلام، ص ٣٤ و ٣٥.
٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.
٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٦ و ٣٧.
٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.
٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.
٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٧ و ٣٨.
٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.
٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.
٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٩.
٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٩ و ٤٠.
٤١) المصدر نفسه، ص ٤٠.
٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٠ و ٤١.
٤٣) المصدر نفسه، ص ٤١.
٤٤) المصدر نفسه، ص ٤١ و ٤٢.
٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.
٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.
٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٢ و ٤٣.
٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٣ و ٤٤.
٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.
٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.
٥١) المصدر نفسه، ص ٤٤ و ٤٥.
٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.
٥٣) علي المحافظة، الاتجاهات الفكريّة عند العرب، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م، ص ٨١.
٥٤) المرجع نفسه، ص ٨١.
٥٥) المرجع نفسه، ص ٨٢.

٥٦) المرجع نفسه، ص ٨٢.

٥٧) أحمد محمّد جاد عبد الرزاق، فلسفة المشروع الإسلاميّ الحضاري، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، واشنطن، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ج ١، ص٣١٥.

٥٨) المرجع السابق نفسه، ج ١، ص ٣١٦. و مجلة الشـهاب الجزائرية، الجزء السادس، المجلد الحادي عشر، جمادى أولى ١٣٥٤هـ آب ١٩٣٥م، عن آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، تحقيق الدكتور عمار طالبي، ج ٣، ص ٥٧ و ٥٨. و محمّد طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغانيّ ومحمد عبده، ص ١٢٧ و ١٢٨ و ١٢٩.

٥٩) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، ص ١١. وعلي المحافظة، مرجع سابق، ص ٨٢.

٦٠) علي المحافظة، مرجع سابق، ص ٨٢.

٦١) محمّد عبده عبده، رسالة التوحيد، دار النفائس، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٨م، ص ٧٧.

٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

٦٣) علي المحافظة، مرجع سابق، ص ٨٤.

٦٤) المرجع نفسه، ص ٨٤.

٦٥) المرجع نفسه، ص ٨٤.

٦٦) المرجع نفسه، ص ٨٥.

٦٧) المرجع نفسه، ص ٨٥.

٦٨) المرجع نفسه، ص ٨٥ و ٨٦.

٦٩) المرجع نفسه، ص ٨٦.

٧٠) علي المحافظة، الاتجاهات الفكريّة عند العرب، ص ٨٦. ومحمد عمارة، محمّد عبده مجدد الإسلام، ص ٤٧. و أحمد محمّد جاد، فلسفة المشروع الحضاري الإسلاميّ، ج ١، ص ٣١٦.

٧١) انظر على سبيل المثال : سعيد رمضان البوطي، حوار حول مشكلات حضارية، مكتبة رحاب، الجزائر، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص ٣٤.. ومحمد الغزالي، علل وأدويـة، مكتبة الشهاب، الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ، ص ٨٧ و ٨٨ و ١٠٠، ١٠٦، وعبد الحليم محمود، الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ، دار الوفـاء والصحوة، القاهرة، ١٤٠٥هـ، ص ٥٢٢، وما كتبه أحمد بهجت ولويس عوض في أهـرام سنتي ١٩٨٣م و ١٩٨٤م، وما كتبه لويس عوض في التضامـن سنوات ١٩٨٤ و١٩٨٥م. ثمّ سـيول الكتابات في المسألة العبدوية لمرتضى مطهري، ومحمود عبد الحليم، وعباس محمود العقاد، وجرجي زيدان، وعثمان أمين، وأحمد أمين، ومحمد عمارة، وغيرهم..

٧٢) محمّد الغزالي، علل وأدويـة، مكتبة الشهاب، الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ، ص ٨٧ و ٨٨ و ١٠٠... ١٠٦.



مبادئ القانون الدوليّ الإنسانيّ من وجهة نظر إسلاميّة
السلاح النوويّ نموذجاً

الدكتور الشيخ علي ناصر(*)

تمهيد

لقد مرَّ القانون الدوليّ الإنسانيّ برحلةٍ طويلةٍ من الزمن بدأت مع اتفاقيّة جنيف الأولى لعام ١٨٦٤م، بشأن تحسين حالة الجرحى من أفراد القوات المسلَّحة، مروراً بالعديد من الاتّفاقيات التي صاغت قواعد لحماية ضحايا النزاعات المسلّحة، والحدّ من أساليب ووسائل القتال، وبالتالي الحدّ من آثار الحرب على الأشخاص والأعيان، وصولاً إلى تأسيس المحكمة الجنائيّة الدوليّة الدائمة وفقاً لاتّفاقية روما لعام ١٩٩٨م.

ويقوم القانون الدوليّ في الإسلام، والقانون الدوليّ الإنسانيّ على جملةٍ من المبادئ المهمة المشتركة كمبدأ «**الإنسانية**»، و«**التفرقة**» بين الأهداف العسكريّة من جهة، والأشخاص المدنيين والممتلكات أو الأعيان المدنية من جهة أخرى، و«**التناسب**» في القيام بالأعمال الحربيّة، و«**الرفق بالأسرى والجرحى**»، و«**الضرورة العسكرية**»، الذي يوضع أحياناً في حالة تعارض مع القانون الإنساني.

وتفرض أحكام القانون الدولي الإنسانيّ على الأطراف المتحاربة احترام الضمانات الواردة في مواثيقه، وتقيِّد أو تحظِّر استخدام وسائل، وأساليب، وأسلحة معينة، في

(*) كاتب وباحث إسلامي، من لبنان.

القتال. والقانون الدولي الإنساني، وإن كان لا يمنع الحرب، ولم يتجاهل ضروراتها، إلا أنّه يسعى إلى الحدِّ من آثارها حرصاً على مقتضيات الإنسانيّة.

ومن خلال استعراض هذه المبادئ، يمكن أن نتأمَّل في العلاقة بين القانون الدوليّ الإنسانيّ، وأحكام الإسلام الحنيف، الذي سبق المدنيّة الحديثة إلى سنِّ القوانين التي تمنع الحرب ما أمكن إلى ذلك سبيلاً، ووضع القواعد التي تحكمها وتلطِّف من آثارها إذا اضطرّ الجيش الإسلاميّ إلى خوضها دفاعاً عن المسلمين، أو رفعاً لظلم واقع على الشعوب. وألزم الجنديّ المسلم بواجبات وبأخلاقيّات عظيمة، يجب عليه التحلي بها في سلوكياته ومعاملاته مع الآخرين من الأعداء، والمغلوبين في الحرب، والمعاهدين، أو المهادنين، وغيرهم.

والسلام هو القاعدة الرئيسة التي تنطلق منها العلاقات الدوليّة في الإسلام، ولكنه السلام الذي ينطلق من مقام القوّة، ويحمي الحقوق.. وأمّا الحرب فهي الاستثناء عن تلك القاعدة، ويعدّها الإسلام جريمة إن لم تكن عادلة ولغرض مشروع كالدّفاع عن الدين، ونشره. فالأصل في الإسلام أنّ الحرب ضرورة تقدَّر بقدرها، والقتال ليس هدفاً بحدّ ذاته، وإنّما يهدف لكسر شوكة العدو.

الفقرة الأولى- مبدأ وحدة الوجود البشريّ وتكريم الإنسان

تصرِّح آيات من القرآن بتكريم الله لبني آدم، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا**﴾ (الإسراء، ٧٠). فالله عزّ وجلّ قد خلق الكون لأجل بني آدم، فهم أشرف الكائنات الحية، وأعظمهم. وهناك آيات أخرى تدعو الإنسان إلى أن يشكر الله على نعمه، وعدم تجاوز الحدود التي رسمها الله تعالى لعباده، قال تعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾ (الإنسان، ٣). والفعل «**كرَّم**» يقودنا إلى لفظ «**الكرامة**» وهذه العبارة مدار القواعد الأساسية الرامية إلى صيانة الذات البشرية حتّى في أشدّ

الظروف قسوة، وهي الحروب. والقرآن الكريم يؤكّد على تمييز الله تعالى للإنسان، وجعله الكائنَ الحيَّ المتفوِّق على باقي المخلوقات، فيقول بعد قسمٍ مؤكّدٍ في سورة التين: **﴿لقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾** (التين، ٤).

ويؤكّد القرآن الكريم على أنّ الإنسان الصالح هو أرفع شأناً من الملائكة، الذين هم مخلوقات نورانية، ضربوا المثل العالي في طاعة الله والإخلاص له، لقوله تعالى بعد أن خلق آدم وصوَّره: **﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾** (البقرة، ٣٤)؟

ويستنكر القرآن الكريم على فرعون عدم المساواة في الكرامة الإنسانيّة، إذ جعل الناس شِيَعاً، فوقّر شيعته، واستخفَّ بالطوائف الأخرى، فاستحقَّ أن يلحق بالمفسدين، قال تعالى: **﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾** (القصص، ٤).

أضف إلى ذلك أنّ أحاديث الرسول (ص) التي تؤكِّد على أنّ الأصل هو التساوي بين الناس كثيرة، وأنّ معيار التفاضل بين البشر هو التقوى، وما يُقدِّمه الإنسان من خير وعمل صالح: «**أيّها الناس، إنّ ربَّكم واحد، وإنَّ أباكم واحد، كلّكم لآدم وآدم من تراب، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربيّ على عجميٍّ فضل إلا بالتقوى**»[1]. فلا يميِّز الإسلام بين بني البشر على أساس الجنس، أو اللون، أو العِرق، أو الجنسية، فهي ليست معايير للتفاضل، سواء على مستوى الأفراد أو الشعوب، وهذا ما يؤكّد عليه فقهاء المسلمين بقولهم: «**إنّ البشريّة وحدة متماسكة متلاحمة، ومن ثمَّ فإنّ الاعتداء على فرد واحد من بني الإنسان يشكِّل اعتداءً على الإنسانية برمّتها، بغضِّ النظر عن كلِّ الفوارق الجغرافيّة، والعرقية**»[2]. فإذا قلنا بأصالة الوحدة بين البشر، لا يجوز بالأصالة قتل الإنسان لأخيه الإنسان، سواء بالسيف، أو بالسلاح الناري كالبندقية، أو بأسلحة ثقيلة كالمدفعية، أو بأسلحة دمار شامل!

ولكن تكريم الإنسان بالأصالة لا يعني تكريمه مطلقاً، فهناك آيات صريحة في الدعوة إلى عدم تجاوز الحدود التي رسمها الله تعالى لعباده، قال تعالى: ﴿**فاتَّقُوا اللَّه مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾ (البقرة، ٢٠٥). فالإنسان ممتحن في هذه الحياة الدنيا، قال تعالى: ﴿**إنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾ (الإنسان، ٢)، فإمَّا أن يسلك طريق الخير، أو يسلك طريق الشر. فالإنسان الذي ينصاع لهدي الله تعالى، وتعاليم دينه الحق، ورسله، وأنبيائه، وينصاع أيضاً للغة العقل، والحكمة، ويسعى في سبيل المصلحة العامة، والمصلحة البشرية العليا، هو الإنسان الذي يجب تكريمه، قال تعالى: ﴿**أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ**﴾ (البقرة، ٢٠٥). بل إنّ الله تعالى يَعد الذين يؤمنون ويعملون الصالحات بالنعيم الأبدي: ﴿**أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (السجدة، ١٩).كما يعد الذين يكفرون ويعملون السيئات بالجحيم الأبدي، أي بما هو أصعب من الموت، قال تعالى: ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ**﴾ (السجدة، ٢٠). فالعذاب الخالد هو أقصى عقوبة يمكن أن يتعرض لها كائن بشري. فصحيح أنّ قتل النفس بحقّ من الأمور المباحة، بل قد تكون واجبة في كثير من الأحيان. ولكن قتل النفس التي حرَّم الله قتلها من أكبر المعاصي. وهل هناك عمل سيء أكبر من القتل بغير حقّ. وبناءً عليه فتكريم الله تعالى للإنسان ليس مطلقاً، بل مقيَّدٌ بالتزام الإنسان بتعاليم الله تعالى، وهو الخير المطلق، الذي لا يأمر الإنسان بفعل شيء إلا وفيه مصلحة عامة، ولا ينهاه عن فعل شيء إلا وفيه مفسدة غالبة، وكذلك فإنّ تكريم الإنسان لأخيه الإنسان ليس مطلقاً، بل هو مُقَيَّد بعدم أذية الآخرين، والتعدّي على حقوقهم الشخصية والمدنية.

إنّ القانون الدولي في الإسلام يستلهم مبادءه وقواعده من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، التي عمل بها أيضاً أهل بيت النبيّ الأطهار، وهو يدعو للتعارف بين الشعوب، قائلاً: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ**

لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات، ١٣). فالإسلام يهتم بالعلاقات مع الشعوب والدول الأخرى انطلاقاً من مبدأ الفطرة الإنسانية الواحدة، والمشتركات الإنسانيّة العامة، ويدعو إلى التعارف، والتآلف، والتعاون، لحفظ السلم الأهلي، والاجتماعي، والدولي.

ويعتقد المسلمون بوحدة الوجود البشري، ويدعون لوحدانيّة الخالق، فالناس كلهم بنو آدم، وآدم خلق من تراب. والناس جميعاً باختلاف أجناسهم، وألوانهم، وأعراقهم، هم فروع عائلة واحدة تعيش في بيئات جغرافيّة وثقافيّة مختلفة، قال تعالى: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا﴾** (النساء، ١). ويخاطب الله تعالى رُسله أجمعين، مؤكّداً على أهميّة العمل الصالح، الذي يُعطي للإنسان كرامته، وعلى وحدة الناس جميعاً بمختلف أديانهم السماوية، قائلاً: **﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾** (الأنبياء، ٩٢).

وقد وصف القرآن نبي الإسلام بنبيّ الرحمة، من دون تمييز بين بني البشر، قال تعالى: **﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾** (الأنبياء، ١٠٧). كما دعا الإسلام إلى الدفع بالتي هي أحسن، من دون تصعيد الموقف في حالة الصراع، ما استطاع إليه سبيلاً، حيث ورد في القرآن الكريم التشجيع على الفعل الحسن، بل على الفعل الأحسن، في قوله تعالى: **﴿ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون﴾** (المؤمنون، ٩٦). ومما يدلّ أيضاً على تأكيد الإسلام على القيم والأخلاق، والسيطرة على نوازع الشر، هو دعوته الإنسان للجم غضبه، وكظم الغيظ الذي يشعل النار في داخله، بل والعفو عن الناس، والإنفاق في سبيل الله في حالات الرخاء والشِّدَّة، قوله تعالى: **﴿الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين﴾** (آل عمران، ١٣٤). وهكذا نجد أنّ الإسلام دعا إلى تأصيل الأخلاق الحسنة، والقيم الفاضلة، في النفوس، سواء في حالة السلم، أو الحرب، وما ذلك إلا

رعايةً لحقوق الإنسان، التي قَلَّ أن تسلم حربٌ من انتهاكها.

ويرى الإمام الخميني[٣] أنّ إنتاج السلاح أمر مضر بالبشريّة، وأنّ الأهداف الإنسانيّة لن تتحقّق إلا بالعلم وحسن الخلق قائلاً: «**ما دام البشر يريدون الاستمرار في الحياة تحت ظل السلاح، فإنّهم لن يستطيعوا أن يكونوا أناساً، ولن يستطيعوا تحقيق الأهداف الإنسانيّة، فالناس إنّما يستطيعون تحقيق الأهداف الإسلاميّة والإنسانيّة، والحصول على الكمال العلميّ، فقط عندما ينتصر القلم على الرشاش، وعندما يصل الفكر البشريّ بالبشر إلى الاقتناع بوضع السلاح جانباً، وإخلاء الميدان للقلم والعلم**»[٤].

وتكريم الإنسان من الأصول العامة لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة، وهذا ما يبرز بوضوح في المواد الآتية:

- **المادّة الأولى**، حيث صوَّت الشعب على نظام الحكم في إيران بالإيجاب بأكثرية ٩٨,٢٪ ممن كان لهم حق التصويت، خلال الاستفتاء العام الذي جرى في سنة ١٣٥٨هـ.ش، الموافق لسنة ١٣٩٩هـ.ق.
- **المادّة الثانية**، إذ يقوم نظام الجمهورية الإسلامية على الإيمان بكرامة الإنسان، وقيمه الرفيعة، وحريته الملازمة لمسؤوليته أمام الله. وهو نظام يؤمِّن العدالة، والاستقلال السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والتلاحم الوطني، عن طريق الاجتهاد المستمر من قبل الفقهاء جامعي الشرائط، والاستفادة من العلوم، والفنون، والتجارب المتقدمة لدى البشرية، من خلال محو الظلم، والقهر، مطلقاً.
- **المادة الثالثة**، إذ تلتزم حكومة الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة بأن توظِّف جميع إمكاناتها لخلق مناخ ملائم لتنمية مكارم الأخلاق، ومكافحة كلِّ مظاهر الفساد والضياع، ورفع مستوى الوعي العام في جميع المجالات، وتوفير التربية والتعليم مجاناً للجميع، وتقوية روح التحقيق والبحث والإبداع، وطرد الاستعمار، ومحو أيِّ

مظهر من مظاهر الاستبداد والديكتاتوريّة واحتكار السلطة، وضمان الحريّات السياسيّة والاجتماعيّة في حدود القانون، ورفع التمييز غير العادل، وضمان الحقوق الشاملة للجميع نساءً ورجالاً، وتوسيع وتقوية الأخوة والتعاون بين الناس كافة، والحماية الكاملة لمستضعفي العالم[٥].

وتبرز كرامة الإنسان أيضاً في الفكر الإسلامي في إيران، من خلال أصول الحكم الإسلامي، التي تم تحديدها استناداً إلى الأدلة العقلية والنقلية، وهي:

١- حاكميّة الإنسان على مصيره، وأنّه لا ولاية لأحد على أحد، وهو أساس قانون انتخاب الناس، ومشروعيّة الحكومة الإسلاميّة.
٢- حريّة الإنسان الذي تتشعَّب منه حرية الرأي والتعبير.
٣- أن يكون الحاكم هو الشخص الأصلح.
٤- المطالبة بتحقيق العدالة.
٥- المطالبة بإحقاق الحقوق والذبِّ عنها، الذي يتشعَّب منه حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
٦- حاكمية القانون.
٧- أصل كرامة الإنسان.
٨- الشورى والمشورة.
٩- التعاون بين الناس والمشاركة في الأعمال.
١٠- العزة وعلو المرتبة.
١١- شمول الأمن لفئات المجتمع.
١٢- التحفظ من الإسراف والتبذير.
١٣- الاكتفاء الذاتي والاستقلالي.
١٤- الوفاء بالتعهدات.
١٥- السعي إلى الأمن والسلام مع الدول الأخرى.

١٦- مراعاة الاشتراك في الإنسانية بين المواطنين.
١٧- الثبات على الأصول والقيم، وأنّ الحكومة أداة لتطبيقها[٦].

الفقرة الثانية- مبدأ أصالة السلام بين بني البشر

يقوم القانون الدوليّ في الإسلام على مبدأ الإصلاح، وفضّ النزاعات بين الدول، والشعوب، بالطرق السلمية ما أمكن، وهذا مصداق قول الله عزّ وجلّ: **﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾** (آل عمران، ٦٤). كما يقوم على مبدأ الوفاء بالعهود والمواثيق التي التزمت بها الدولة الإسلاميّة بناء على تحقّق مصلحة الإسلام والمسلمين فيها، قائلاً: **﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولا﴾** (الإسراء، ٣٤).

ووفقاً لهذه الاستراتيجيّة يمكن للقانون الدوليّ في الإسلام، بغضّ النظر عن الاجتهادات المتنوِّعة فيه، أن ينتشر على الصعيد العالمي. ولا شكّ أنّ جميع الأحكام والمقرّرات القانونيّة في الإسلام تقوم على أساس المصالح الواقعيّة للفرد، والمجتمع الإسلاميّ، والدولي. وفي ذلك يقول أحد علماء القانون الدولي الإسلامي: «**مبدئياً فإنّ الاستراتيجيّة العالمية في الإسلام، تقوم على أساس توسيع دائرة المشتركات، بأكبر ما يمكن، وبلوغ المجتمع الدولي مرحلة الاتفاق على الفكر، والنظام المثاليّ الواحد، من أجل الحصول على العدالة، والمساواة، والسلم، والأمن. والطريق الوحيد لبلوغ هذا الهدف السامي، وتطوير مثل هذه الاستراتيجية، هو اللجوء إلى المعاهدات الثنائية، أو المتعدّدة الأطراف**»[٧].

فالمجتمع البشري في نظر الإسلام، ينقسم على أساس عقائدي إلى عدة أقسام: فهناك المجتمع المسلم، وهناك المجتمع الكافر، الذي يُقسم بدوره إلى قسمين: مجتمع

كافر غير حربي[٨]، كتابي[٩]، وغير كتابي، ومجتمع كافر حربي، كتابي، وغير كتابي، وذمي[١٠]، ومعاهد[١١]. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ المجتمع الكافر الكتابي يتألَّف من اليهود والنصارى، وفي حكمهما المجوس والصابئة. كما ينقسم المجتمع الكافر غير الحربيّ من ناحية حِكَميّة إلى المجتمع الذمي، وهو من ارتبط بالدولة الإسلاميّة برابطة عقد الذِّمَّة المنظَّم بأحكام فقهيَّة مقرَّرة، فيكون الكافر الكتابيّ الذمّي آمناً في الذات والمتعلِّقات، أي آمن على نفسه، وعياله، وداره، وماله. فلا يحلُّ قتله، ولا إيذاؤه، بل ويكون مواطناً يتمتّع بكافّة امتيازات المواطنة الصالحة لمواطني الدولة الإسلاميّة، وعليه مثلها من الواجبات. نعم، لو قام الذمي بخرق شروط عقد الذمة، فلا ذمَّة له. أمَّا المعاهد فهو كلُّ من ارتبط بالدولة الإسلاميّة أو المجتمع الإسلاميّ بمعاهدة تقرِّر السلام بين الطرفين. ولا يجوز خرق ما نصَّت عليه المعاهدة إلا أن يعمد الطرف المُعاهد إلى نقض عهده[١٢].

أمّا شرائط الذمة فهي ستة[١٣]:

١- قبول إعطاء الجزية للحاكم الإسلاميّ، تؤخذ ممّن يُقَرُّ على دينه من أهل الكتاب، فمن بلغ من صبيانهم يؤمر بالإسلام، أو بذل الجزية، فإن امتنع صار حربياً. ولا حدَّ للجزية بل تقديرها إلى الإمام بحسب الأصلح.

٢- أن لا يفعلوا ما يُنافي الأمان، مثل العزم على حرب المسلمين، أو إمداد المشركين.

٣- أن لا يؤذوا المسلمين، كإيواء عين المشركين، والتجسس لهم.

٤- أن لا يتظاهروا بالمنكرات، كشرب الخمر، والزنا، وأكل لحم الخنزير، ونكاحِ المُحرمات، وإن كان جائزاً في شريعتهم.

٥- أن لا يبنوا كنيسة جديدة، ولا يُطيلوا بناءاً بجعله أعلى من بيوت المسلمين المجاورة له.

٦- أن يجري عليهم أحكام المسلمين ما داموا داخل البلاد الإسلامية، من أداء حق، أو ترك محرَّم.

أمّا على مستوى المهادنة، وهي المعاقدة على ترك الحرب مدّةً معيّنةً، وهي جائزة إذا تضمّنت مصلحة المسلمين، إمّا لقلّتهم عن المقاومة، أو لما يحصل به الاستظهار، أي دخول الكفّار في الإسلام لما يشاهدونه من جمع القوة وإعداد العُدَّة، أو لما يشاهدونه من إنسانيّة المسلمين وحسن معاملتهم. ومتى ارتفع ذلك وكان في المسلمين قوّةً على الخصم، لم تجز المهادنة لقوله تعالى: **﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** (التوبة، ٥). ولذا تجوز الهدنة أربعة أشهر. وقيل تجوز أكثر من ذلك لقوله تعالى: **﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾** (الأنفال، ٦١). والأوجه مراعاة الأصلح من قِبَل الحاكم الإسلامي. ولو وقعت الهدنة على ما لا يجوز فعله، مثل التظاهر بالمنكرات،لم يجب الوفاء[١٤].

ويرى أحد الفقهاء، أنّ العُرف الدولي قاضٍ بأنّ توقيع الدولة الإسلامية على عضويتها في المؤسسات، والهيئات الدولية، إمضاء ضمني منها على شروط مسبقة تفرضها هذه العضوية:

١- الالتزام بأحكام القانون الدولي.

٢- العمل بمقررات المجامع الدولية.

٣- التقيُّد بالمعاهدات.

٤- تنفيذ القرارات الجماعية الصادرة عن أعضاء المجتمع الدولي، ولا سيما تلك التي تكون الدولة الإسلامية طرفاً فيها.

وأمّا ما عدا ذلك من القوانين والمقررات الدولية، فلا مُلزم للدولة الإسلامية بها

سوى التعاهد، وبخاصة تلك القوانين والمقررات التي وُضعت لصالح القوى الاستكبارية على حساب مصالح المستضعفين في العالم، كحق النقض أو «**الفيتو**»[١٥].

ويمكن القول إنّ القانون الدوليّ في الإسلام، هو مجموعة المبادئ، والقواعد العامّة الملزمة، والثابتة، التي تنظِّم الحياة الاجتماعيّة والمسائل المختلفة في العلاقات الدولية في ضوء هدى الإسلام[١٦]. والمتأمّل في قضايا السيرة السياسية للنبيّ الأكرم محمد (ص)، وقضايا الفقه الدولي، والمسائل المتعلقة بالجزية، وقانون الحرب، والمعاهدات الدولية، وقانون الأسرى، والمواطنة، وغنائم الحرب، وأنواع المواثيق، والآثار المترتبة على نقض المعاهدات، والتحكيم يجد أنّ الإسلام يسعى إلى تحقيق السلم، والأمن، العادلين، والعالميين، وأنّ الأصل في العلاقة مع سائر البشر، هي علاقة البرِّ والقسط، ما داموا لا يحاربون المسلمين، ولا يخرجونهم من ديارهم، قال تعالى: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (الممتحنة، ٨). أمّا الذي يُجَرِّدُ سيفه، ويُقاتل، ويُخرج الناس عن ديارهم، فلا يصحُّ برُّه وقِسْطُه، وهو مما يُستثنى من الأصل. ثمّ إنّ هذه العلاقة ليست علاقة ولاء، لأنّ الولاء للكفّار محرَّم على المؤمنين. فالبِرُّ والقسط يعني التعامل معهم بعدل، واحترام أموالهم، وأنفسهم، وأعراضهم، وسائر حُرُماتهم. ويرى بعض المجتهدين أنّ المقصود بآية: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ...**﴾ هم أفراد الكفّار، والجماعات، المنشغلون بقضاياهم الدنيويّة من زراعة، وتجارة، وصناعة، وليس لهم مكر، وكيد فعلي تجاه جماعة المؤمنين وعقيدتهم، والقبائل، والمدن، غير المنتظمة في كيانات سياسية. أمّا المقصود بقوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً ...**﴾ الكيانات السياسيّة الكافرة. أضف إلى ذلك أنّ مفاد آية ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ...**﴾ لا يلغي التشريع الابتدائي في القتال،

فالقتال يجب ابتداءً على مستوى الكيانات السياسيّة الكافرة، ولكن بشرط القدرة أولاً، والتدريج ثانياً، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ**[١٧] **مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة، ١٢٣). ومن هذا المنطلق يجب صرف القدرة ضدّ الدول الكافرة القريبة، فإذا لم تكن القدرة موجودة، ولا حالة المجاورة، فلا يجب قتالهم. كما لا يجب البِرُّ والقسط في حالة ثانية أيضاً، وهي ما لو كان للكفار كيان سياسي ويقاتلوننا في ديننا، ويخرجوننا من ديارنا، ويطاردوننا، كحالة «**إسرائيل**» مع أبناء الإسلام في فلسطين، والمناطق المجاورة لها[١٨].

ولعلَّ اهتمام الرسول(ص) بالعلاقات مع الشعوب والأمم الأخرى يبرز من خلال ما كتبه الرسول(ص) إلى رؤساء القبائل العربية، وإلى ملك الروم، ويهود بني قينقاع، وإلى بعض يهود خيبر، ولأهل نجران المسيحيين، وإلى أبي سفيان، وإلى همدان، وإلى حبر تيماء، وإلى بعض المشركين، وإلى أهل اليمن، وإلى أهل مكة، وإلى النجاشي، وأخص بالذكر المعاهدة بينه وبين يهود المدينة، وصلح الحديبية، حيث رجع رسول الله(ص) إلى المدينة قرير العين بما فتح الله له وأنزل عليه: ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا**﴾ (الفتح، ١). لقد أدّى عقد الصلح إلى دخول الناس في دين الله أفواجاً، فرأى فسحةً لنشر الدين، ومجالاً لتبليغ الرسالة إلى الناس كافةً من العرب، والعجم، والأبيض، والأسود، ليتمّ الحجة ويكمل رحمة الله على الناس كلهم، فبدأ كتبه(ص) في الدعوة إلى الإسلام إلى الملوك، والأمراء، ورؤساء القبائل.. والأساقفة، والمرازبة، والعمال، وغيرهم يدعوهم إلى الله تعالى وإلى الإسلام، فبدأ بإمبراطوري الروم وفارس، وملكي الحبشة، والقبط، فكتب في يوم واحد ستة كتب وأرسلها مع ستة رسل[١٩].

كما أنّ المفاهيم والقِيَم الإنسانيّة والأخلاقيّة التي تقوم عليها فكرة الدولة في الإسلام، هي قِيَم العدالة، والحريّة الواعية والمسؤولة، وحفظ كرامة الإنسان، وتحقيق التكامل الروحي والمادي لأبناء الأمّة الإسلامية، والوطن، ما أمكن. إذ إنّ المجتمع

الإسلاميّ ليس مجرّد تعبير عن الضرورة الاجتماعيّة للإنسان، لحفظ حياته المتوازنة والطبيعيّة، واستمرار وجوده المنظَّم والمتكامل على مستوى الحياة المدنيّة، بل هو أيضاً التزام رسالي ومهمة حضارية. فقد رفض التشريع الإسلامي مبدأ الاستبداد في تكوين المجتمع السياسيّ، والدولة، والنظام السياسيّ، لأنّه يؤدّي إلى الظلم والطغيان. كما رفض الحرية المطلقة، وإن اعترف بها في حدود النظام التشريعيّ للفرد والمجتمع، لأنّ الحرية المطلقة هي حرية غير مسؤولة، ولا تحترم حقوق الآخرين، أو الحق العام، ولذلك فهي تجعل العدالة في خطر.

وإقامة العدالة الاجتماعيّة، وصيانتها من الانتهاك والتعدّي سواء داخل الدولة، أو على مستوى المجتمع الدولي، هي تكليف إلهيّ، وهي مسؤولية الجميع، وهي مهمة عمليّة تحتاج إلى امتلاك وسائل تنفيذها على من يتعدّى على الدولة الإسلامية، أو يهمُّ بالتعدي عليها، من قِبَل القوى الداخلية، أو الخارجية. قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المائدة، ٨).

ويذهب القرآن الكريم أبعد من ذلك، فيشجِّع المؤمنين على ألا يقتصروا على العدل في معاملة الخصوم، بل أن يمزجوا ذلك بالإحسان، والرحمة، فيقول: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ (النحل، ٩٠). والإحسان درجات، أول درجاته العفو عن خطايا الخصم، والصبر على الأذى، قال تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ**﴾ (البقرة، ٢١٩).

ويرى العلاّمة البوطي أنّ «**السِّلْمَ العالمي هو المحور الذي تدور عليه شرائع الإسلام وأحكامه.. غير أن السِّلْمَ لا يوجد ولا يتنامى إلا في حضن العدالة. هذا ما يقرِّره المنطق، ويجزم به التاريخ، ويعرفه الناس جميعاً. لذا فقد كان اهتمام الإسلام بالعدل وترسيخ دعائمه مساوياً لمدى اهتمامه بالسِّلْمَ ومدِّ رواقه. بل كان لا بد منهجياً أن**

يرعى الأوّل ابتغاء وصوله إلى الثاني.. إذن فبين السِّلْم والعدالة تلازم مستمر في الطرد والعكس، أي فكلَّما امتدَّ سلطان العدل امتدَّ رواق السِّلْم، وكلَّما تقلَّص سلطان العدل وامتدَّت مكانه ظلل الجور، تقلَّص رواق السِّلْم أيضاً وتفتَّحت في مكانه ثغرات الهرج والمرج»[٢٠].

ويضيف أنّ الأصل في العلاقات الدولية هو السِّلْم، ومن أصرح النصوص الناطقة بذلك، قول الله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾** (البقرة، ٢٠٨)، قائلاً: «**السِّلْمُ في العلاقات القائمة بين المسلمين وغيرهم، بل بين الناس جميعاً على اختلاف نحلهم وفئاتهم، هو الأصل**»[٢١]. ويرى أنّه لا مانع من إجراء صلح دائم مع الأعداء، بشرط أن ينهض هذا الصلح على أسس تمكين المسلمين من القيام بواجبهم الذي كلّفهم الله به، ألا وهو واجب الدعوة إلى الله، وتبصير الناس بحقائق الإسلام، من دون أي إحراج أو تضييق، وأن الذي يبرم الصلح هو إمام المسلمين، إن رأى أنّ مصلحتهم العامة في ذلك[٢٢].

وتزداد أهميّة القانون الدولي على مستوى العالم الإسلامي، ولاسيما بعد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران، إذ ينصُّ دستور الجمهورية الإسلاميّة في إيران في مجال العلاقات الدولية على عدم التسلط على دولة أخرى، وفي نفس الوقت عدم الخضوع لدولة أخرى، إضافة إلى أصالة السلام مع الدول غير المعادية، بل غير المحاربة، أي التي لم يدخل عداؤها حيِّز التنفيذ العسكري: «**تقوم السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانيّة على أساس الامتناع عن أي نوع من أنواع التسلط أو الخضوع له، والمحافظة على الاستقلال الكامل، ووحدة أراضي البلاد، والدفاع عن حقوق جميع المسلمين، وعدم الانحياز إلى القوى المتسلطة، وتبادل العلاقات السلمية مع الدول غير المحاربة**»[٢٣].

وفي ظلِّ هذا التوازن الدقيق بين الحفاظ على المقدَّسات الإسلاميّة والكرامة الوطنيّة، وبين الحفاظ على السلم والأمن الدولي بل العالميّ، يرى الإمام الخمينيقدس سره

أنّ المشاركة في المعاهدات الدوليّة أمر جائز إلا إذا كانت غير عادلة أو مجحفة في حقّ الدول الإسلاميّة وشعوبها: «**لو خيف على حوزة الإسلام من الاستيلاء السياسيّ، والاقتصاديّ.. ووهن الإسلام، والمسلمين، وضعفهم، يجب الدفاع بالوسائل المشابهة، والمقاومات المنفيّة، كترك شراء أمتعتهم، وترك استعمالها، وترك المراودة والمعاملة معهم مطلقاً**». ويضيف سماحته: «**لو كانت الروابط السياسيّة بين الدول الإسلاميّة والأجانب موجبة لاستيلائهم على بلادهم، أو نفوسهم، أو أموالهم، أو موجبة لأسرهم السياسي، يحرم على رؤساء الدول تلك الروابط والمناسبات، وبطلت عقودها، ويجب على المسلمين إرشادهم وإلزامهم بتركها ولو بالمقاومات المنفية**»[٢٤].

ولبيان جوانب هذا الموضوع المهم، وموقف الفقه الإسلامي، والقانون الدولي منه، كان لا بد لنا من البحث في جواز، أو عدم جواز، شنِّ الحروب، وإنتاج الطاقة النووية، والأسلحة النووية، واستخدامها في الحروب والنزاعات الدولية، ولاسيما أن المشكلة تكمن في الصفات النفسانية السيئة، التي أوجدها بعض البشر في أنفسهم، فانعكست على محيطهم، وتأثروا بها. فالمشكلة أخلاقية بالدرجة الأولى، حيث يسعى بعض الناس إلى السيطرة، وسرقة الموارد البشرية، والمعنوية، والمادية. ولا شكّ أن الحلَّ يبدأ أيضاً من داخل الإنسان، الذي يحتاج إلى مراقبة نفسه، ومجاهدتها، وتربيتها، وتهذيبها، وصولاً إلى مجتمع فاضل.

الفقرة الثالثة - مبدأ الردع

على الرغم من أنّ الفقهاء لم يبيحوا للجيوش الإسلامية خوض المعارك من دون قيود، أو تجاوز حدود ما يفرضه القتال، إلا أن تمسكهم الشديد بمصالح المسلمين العليا، وأمرهم المسلمين بتوفير القوة مع ما يتضمنه من عناصر الردع، أمر واضح. ولا بد لنا من بيان «**مفهوم الردع**» لغةً، واصطلاحاً، لأهميته:

١- **الردع لغةً**: هو منع الآخر من القيام بفعل ما: «ردعته عن الشيء أردعه ردعاً فارتدع،

أي كففته فكف.. والمردوع: المنكوس، وقد ردع» [٢٥].كما ورد أيضاً: «**ردعه عنه، كمنعه يردعه ردعاً: كفه ورده، فارتدع.. وقال ابن الأثير: الردع: العنق، أي سقط على رأسه، فاندقت عنقه. وقيل: الردع هنا: الدم.. ومعنى ركوبه دمه، أنه جرح، فسال دمه، فسقط فوقه متشحطاً فيه. والردع: الدق بالحجر. وركب ردعه إذا ردع فلم يرتدع، أي فعل ما ردع عنه**» [٢٦].

٢-**الـرَّدْعُ اصطلاحاً**: هو مجموعة تدابير تُعدُّها، أو تتخذُها دولة واحدة، أو أكثر، تخوض صراعاً سياسياً من أجل خلاف بينها، بغية منع الأعمال العدائية، التي يمكن أن تشنها دولة، أو مجموعة دول معادية، وذلك عن طريق إقناع الآخر بالامتناع عن اتخاذ تدبير غير مرغوب فيها، أو الإقدام على أي عمل عدائي، لأنه سيثير عليه ردَّ فعل تغلب فيه مضاره على منافعه، ومصالحه، فتستقر الأوضاع في ظل هذا الردع [٢٧].

وتشير الآيات القرآنيّة إلى «مبدأ الردع» القاضي بأنّ إعداد القوة والتسلّح ليس بالضرورة أن يكون بهدف القتال والحرب، بل بهدف إيقاف الحرب من خلال توازن الرعب الذي تحقّقه القوّة، حيث قال تعالى: **﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ..﴾** (الأنفال، ٦٠). ويعدُّ السلاح النووي أهمّ وسيلة للردع العسكري في عصرنا الراهن، ولذلك فإنَّ بعض الدول قد سعت لصنعه.

إنّ تكافئ قوى الطرفين المتنازعين، واستحالة انتصار أحدهما على الآخر، بل تدمير كلٍّ منهما للآخر في حال نشوب حرب نوويّة بينهما، يدفع كلاً منهما إلى التفكير في عدم القيام بالضربة الأولى، بل يدفع إلى السعي لعدم حصول أي مواجهة مسلّحة بين الطرفين، وذلك باعتبار أنّ الدولة التي تمتلك قنابل ذرية، أو هيدروجينية، هي بطبيعة الحال دولة متفوِّقة على الدول الأخرى، فإذا امتلك الطرف الآخر قنابل مماثلة شكّل ذلك ضغطاً على الطرف الأول، ما يحول دون استخدامه للسلاح النووي، الأمر الذي قد يدفع الطرفين إلى عقد الاتفاقيات التي تمنع استخدام الأسلحة النووية.

وإعداد القوّة والتسلّح ليس بالضرورة أن يكون بهدف القتال والحرب، بل بهدف إيقاف الحرب من خلال توازن الردع أو الرعب الذي تحقّقه القوّة، وهذا ما رمزت إليه عبارة ﴿**تُرْهِبُونَ به عَدْوَّ اللّه وَعَدُوَّكُمْ**﴾. ويعتمد السلاح النووي كأهم وسيلة من وسائل الردع في أيامنا، ولاسيما أن ظروف عالمنا المعاصر متأزّمة إلى حدٍّ بعيد، وتُهَدِّد مستقبل الأجيال القادمة، فهناك قسم كبير من مصادر العالم الاقتصادية وثرواته تُهدر نتيجة سباق التسلح بين الشرق والغرب.

الفقرة الرابعة- القصاص ومبدأ المقابلة بالمثل

بداية، لا بد من الإشارة إلى أهميّة القِصاص في حياة البشرية، فهو من قوانين العقوبات في الإسلام، التي تكبح جماح المجرمين، والمعتدين على حقوق الآخرين. ولولا عقاب المجرمين وضبطهم لازدادوا طغياناً، ولكان ذلك تشجيعاً لغيرهم على الفوضى، والظلم، والفساد، وانهياراً للمجتمع. قال الله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة، ١٧٩). فلولا القصاص لَقَتَلَ الناسُ بعضهم بعضاً.

والقِصاص اصطلاحاً هو «**معاقبة الجاني على ما جناه**»[٢٨]، وبالتالي ينبغي أن يكون هناك مماثلة بين الفعل وردة الفعل، والمماثلة قد تقع على مستوى القتل، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى**﴾ (البقرة، ١٧٨). إنّ أهل الجاهلية كانوا إذا قُتِلَ لهم عبد، قالوا: لا نقتل به إلا حُرّاً، وإذا قُتلَت لهم امرأة، قالوا: لا نقتل بها إلا رجلاً، وإذا قُتِلَ لهم وضيع، قالوا: لا نقتل به إلا شريفاً، فنهاهم الله عن البغي. وليس القصاص بلازم. إنما اللازم أن لا يتجاوز القصاص إلى الاعتداء، فلا يُسرف وليّ الدم بالقتل، بأن يقتل غير القاتل، أو يقتل أكثر من الواحد. فأمّا إذا وقع الرضا بدون القصاص، من دية، أو عفو، فذلك مُباح[٢٩].

وصرّح الله عزَّ وجلَّ في القرآن الكريم بوجوب التصدّي للمعتدي، فالعدو الذي يشنُّ حرباً على المسلمين، يقوم بأعمال حربية معينة، وبأساليب وأسلحة معينة، يراها مناسبة

لتحقيق أهدافه، وقد أجاز الإسلام مقابلة هذا العدو بالمثل، وضربه بنفس الطريقة التي رضيها أسلوباً للتعدي على الحرمات، قال تعالى: ﴿**الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة، ١٩٤).

تدلُّ الفقرة الأولى من هذه الآية على «**مبدأ المقابلة بالمثل**»، حيث قال تعالى: ﴿**الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ**﴾. ومعناها أنّه لا يحلّ القتال والقتل في هذا الشهر، ولذلك سُمّي بالشهر الحرام، ولكن إذا تمّ الاعتداء عليكم في هذا الشهر، فردُّ الاعتداء حينها يكون واجباً. وكذلك إذا هتكوا حُرمة المسجد الحرام بأن قاتلوكم فيه، فعندئذٍ يجوز للمؤمنين معاملتهم بالمثل. وقد روي أنّ هذه الآية نزلت في عام الحديبيّة، في شهر ذي القعدة، سنة ست للهجرة، عندما خرج النبيﷺ مُعتمراً، فصدَّه المشركون عن البيت فانصرف، ووعده الله سبحانه أنّه سيدخله، فدخله سنة سبع، وقضى نُسُكَهُ، فنزلت هذه الآية. وروي أنّ المشركين أرادوا قتال النبيﷺ بعدما علموا أنّه نُهي عن القتال في الشهر الحرام، فنزلت الآية. والمعنى أنّه إن استحلوا القتال فيه فقاتلهم، فأباح الله بالآية مدافعتهم(٣٠).

وكذلك تدلُّ الفقرة الثانية من هذه الآية على «**مبدأ المقابلة بالمثل**»، حيث قال تعالى: ﴿**وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ**﴾. والحُرُمات جمع حرمة، والحرمة ما مُنِعْتَ من انتهاكه، وإنما جُمعَت الحُرُمات لأنه أراد حُرمة الشهر الحرام، وحُرمة البلد الحرام، وحُرمة الإحرام. والحُرُمات قصاص، أي اقتصصت لكم منهم، إذ صدوكم سنة ست، فقضيتم العُمرة سنة سبع. وقيل هو ابتداء أمر كان في أول الإسلام: إنّ من انتهك حُرمتك نلْتَ منه مثل ما اعتدى عليك، وجاز لمن تُعدي عليه في مال، أو جرح، أن يتعدى بمثل ما تُعُدّي به عليه، وليس بينه وبين الله تعالى شيء(٣١). وهذا ما تدل الفقرة الثالثة من هذه الآية أيضاً، أي «**مبدأ المقابلة بالمثل**»، إذ قال تعالى: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾.

أمّا في مسألة الجراح، فيبرز أيضاً مبدأ المقابلة بالمثل، إذ إنَّ من يفقأ عين شخص، تُفقأ عينه أيضاً، وكذا من يَقطع أَنْفَ رجل، يُقطع أنفه، ومن يَقطع أُذُنَ رجل، تُقطع أذنه، قال تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (المائدة، ٤٥). وهذا يعني: إذا رغبتم في القصاص، فاقنعوا بالمثل، ولا تزيدوا. أي إذا أردتم مجازاة الكفار، أو المعتدين، فجازوهم على ما فعلوا بكم بمثل ما عذبوكم به. فمن أصيب بظلم، عليه أن لا ينال من ظالمه، إذا تمكن منه، إلا بمثل ظلمه، لا يتعداه إلى ما يتجاوزه. فإن صنع بكم سوء من قتل ونحوه، فقابلوه بمثله استيفاءً للحقوق. فعلى سبيل المثال: «**يُعتبر التساوي في المحل مع وجوده، فتُقطع اليمين باليمين، واليسار باليسار، ولو لم يكن له يمين.. قطعت يساره، ولو لم يكن له يد أصلاً قطعت رجله..**» (٣٢). كما يُعَدُّ التساوي حتى في درجة العذاب: «ولا يجوز أكثر مما عذبه، فلو قلع عينه بآلة كانت سهلة في القلع، لا يجوز قلعها بآلة أكثر تعذيباً» (٣٣). وقال أصحاب الشافعي وأبو حنيفة، إنه إذا جَرح، أو قَطع الأذن، أو اليد، ثمّ قَتل، فُعِلَ ذلك به، فيؤخذ منه ما أخذ، ويُفعل به كما فَعل(٣٤).

ويدلُّ قوله تعالى: ﴿**وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ**﴾، أيضاً على المساواة بين الفعل وردة الفعل، أي على «مبدأ المقابلة بالمثل»، فقد جعل إخراج المشركين من مكة في مقابل إخراج المسلمين منها، أي أخرجوهم من ديارهم كما أخرجوكم من دياركم. والمعنى: شدِّدوا على المشركين بمكة كل التشديد، حتى يؤدي ذلك إلى خروجهم من ديارهم كما فعلوا بكم(٣٥).

والقرآن الكريم يدعو إلى الصبر، ولكن ذلك لا يتعارض مع «مبدأ المقابلة بالمثل»، حيث قال تعالى: ﴿**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ**﴾ (البقرة، ١٩١). فهو يأمر أيضاً بمعاقبة المجرمين، والحفاظ على الإسلام وأرواح المسلمين، وبلادهم، وممتلكاتهم، ومقدساتهم، ولاسيما أنّ الجواز في الردّ

على عدوان الآخرين بالمثل مطلق وليس مقيَّداً، فمبدأ المقابلة بالمثل يجري على المسلم كما يجري على غير المسلم، ويجري في حالة كان الاعتداء غير شرعي، أو كان حراماً بالعنوان الأولي، كضرب الآخر، أو جرحه، أو قتله. ولكنه في معرض الرد على العدوان لا يعود حراماً بل يصبح جائزاً بعنوان آخر. وهذه الآية تقيِّد آية أخرى، تفيد بأن من حق المظلوم أن يرفع الظلم عنه، وبذلك ينتصر، وهي قوله تعالى: **﴿وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾**، فمن يأخذ حقَّه وينتقم من ظالمه، لم يفعل مُنكراً. وبذلك يكون سبحانه قد بيَّن أن العدل في الانتصار هو الاقتصار على المساواة، أي بقيد أن يكون بالمثل، فإن النقصان حيف، والزيادة ظلم، والشرع مُنَزَّه عنه، والتساوي هو العدل، وبه قامت السماوات والأرض.

وهناك آيات مطلقة، وصريحة بأنّ الفعل السيئ يصبح مقبولاً إن أتى في سياق المقابلة بالمثل، والاقتصاص من الجاني، ولم يزد عن حدِّه، قال تعالى: **﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾** (الشورى، ٤٠). وتُشير الآية أيضاً إلى أنّ الصبر على الأذى، والعفو عن إساءة الآخرين، وإصلاح ذات البين، هو الأحوط والأفضل، ولاسيما في حال كان الطرف المعتدي من النادمين على فعلته السيئة، وكان حاضراً للتعويض عن الضرر الذي سببه للآخرين ما أمكن.

وكذلك ما جاء في قوله تعالى: **﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾**، فالاعتداء إنما يكون بفعل قبيح ارتُكب في حق المعتدى عليه، وليس بفعل حسن، فتقديم وردة لإنسان مثلاً ليس اعتداءً عليه، ولكن صفعه على خده هو اعتداء عليه ابتداءً. ولكن في حال كان الصَّفع عقوبة له على صفعة ارتكبها في حق إنسان مظلوم، فالصفعة حينئذ تتبدل من حالة اعتداء إلى حالة عدالة.

ويرد عليه أنّه من الممكن تقييد الآية وإن كانت مطلقة، وذلك بصورة ما إذا كانت ردة الفعل من الأمور المحرَّمة في الشرع، فإن المطلق يُحمل على المقيَّد في مثل هذه الموارد، فمن الأمور ما تكون حرمته مطلقة، وفي كل حال، فهو مبغوض من قِبل المولى عزّ وجلّ

في حالي الاختيار والاضطرار، ولا ترتفع حرمته بعروض العناوين الثانوية عليه، وذلك من قبيل محو آثار الدين، وسقاء الخمر قِصاصاً، أو الزنا بنساء البغاة، أو أكل الميتة، أو سب الأنبياء، ونحو ذلك، فلا ترتفع المبغوضية مقابلة بالمثل لهم، ولاسيما إذا لاحظنا أنها أمور لا تُقدِّم ولا تؤخر في أمور الحرب، وتسجيل النصر[٣٦]. ونسأل هل يحق لمسلم أن يغتصب أخت رجلٍ اغتصب أخته (أي أخت المسلم)، وذلك تحت عنوان المقابلة بالمثل؟! أو أن يقتل المسلم زوجة رجل قتل زوجته (أي زوجة المسلم)، وذلك تحت عنوان المقابلة بالمثل؟! الحكم في هذه المسائل هو عدم الجواز، لأن المقابلة بالمثل شرطها عدم ارتكاب المحرمات.

ويمكن الردُّ على الردِّ، أنّ أكل الميتة حرام في الأصل، بل هو من الذنوب الكبيرة على ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «**أكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به، من غير ضرورة**»[٣٧]، فيجوز أكل الميتة في حال الضرورة، كأن يهدِّد الموتُ من الجوعِ حياةَ الإنسان. زد على ذلك أنه لو وجد المريض طعاماً له، أو لغيره، يضرُّه ولو بزيادةَ مرضه، فله أكل الميتة دونه. ويجوز للمضطر شرب البول عند فقد الماء النجس، لا عند وجوده، لأن الماء النجس أخف منه، لأن نجاسته طارئة[٣٨]. أما ما يتعلق بسبِّ النبي صلى الله عليه وآله، فإن في التاريخ الإسلامي حادثة بارزة في صدر الإسلام، وهي قصة عمّار بن ياسر، الصحابي الجليل الذي أخذته قريش بمكة، فعذَّبوه بالنار حتى أعطاهم بلسانه ما أرادوا، وقلبه مطمئن بالإيمان[٣٩]. والتفصيل ورد في تفسير الميزان[٤٠]، أنه لما أراد الرسول صلى الله عليه وآله ان يُهاجر إلى المدينة، أخذ المشركون بلال المؤذن، وخباب، وعمّار، وجارية من قريش كانت أسلمت، فأصبحوا بمكة، فعرض المشركون على بلال أن يكفر فأبى، فجعلوا يضعون درعاً من حديد في الشمس، ثمّ يُلبسونها إياه، فيقول أحد أحد، وأما عمّار فعذَّبوه ولم يتركوه حتى قال لهم- تقيةً[٤١]- كلمة أعجبتهم، فسبَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله، وذكر آلهتهم بخير، فتركوه.

واشتدَّ على عمّار الذي كان تكلَّم به، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: كيف كان قلبك حين

قلت الذي قلت؟ أكان مُنشرحاً بالذي قلت أم لا؟ قال: لا. فأنزل الله تعالى آية: **﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾** (النحل، ١٠٦). فالتقية سلاح الخائف أمام القوي الغاشم، وسلاح من يُبتلى بمن لم يحترم دمه، وعرضه، وماله، لا لشيء إلا لأنه لم يتفق معه في بعض الأفكار، والمبادئ. والمعنى أنه لمّا بيَّن الله سبحانه أنه مالك الدنيا، والآخرة، والقادر على الإعزاز، والإذلال، نهى المؤمنين عن موالاة أعدائه الكافرين، ليكون الرغبة فيما عنده، وعند أوليائه المؤمنين، فلا ينبغي للمؤمنين أن يتخذوا الكافرين أولياء لنفوسهم، وأن يستعينوا بهم، ويلتجئوا إليهم، ويُظهروا المُلاطفة والمحبة لهم، ويرتضون فعلهم، ويعاونوهم، وينصروهم على المؤمنين. ومن يفعل ذلك، فهو ليس من أولياء الله، والله بريء منه، إلا أن يكون في حالة ضرورة لحفظ نفسه من الهلاك المحتم.

وقد يُقال أن لهذه الآية سبباً خاصاً في النزول، والجواب أن الاعتبار بعموم اللفظ، وعمومه يؤدي المعنى الذي ذُكر. كما أنه بعد إلغاء العُرف للخصوصية، يُصبح «**مبدأ المقابلة بالمثل**» المذكور في الآية الكريمة قاعدةً عامةً. وفي ذلك يقول العلامة المحقق السيد جعفر مرتضى: «**فإن هذه الآيات وإن كانت ظاهرة في موضوع الجنايات والقصاصات، إلا أنها قد جاءت على سبيل القاعدة، وكأنها كبرى كلية، كان مورد القصاص من مصادقها، ولأجل ذلك لا مانع من استفادة العموم منها، كما فهمه غير واحد**»[٤٢].

ويضيف: «**إن الآيات المتقدمة، حين قررت مبدأ المقابلة بالمثل، في صورة حدوث أي اعتداء، فإن إطلاقها**[٤٣] **يقتضي تعميم ذلك لصورة ما لو كان الاعتداء من شخص بعينه، فيقابل بالمثل، وبين ما لو كان من جماعة، كحزب، أو جيش، أو طائفة من الناس، فكذلك أيضاً. أضف إلى ذلك أن مورد نزول تلك الآيات، في الأكثر، هو المقابلة بالمثل للواحد المجموعي**[٤٤]**، كأهل مكة حينما أخرجوا المسلمين من ديارهم، وحينما هتكوا حرمة الشهر الحرام، وحينما مثَّلوا بشهداء أحد، فتوعدهم المسلمون بالرد..**

فتصح المقابلة بالمثل لهذا الواحد المجموعي، وإن كان ينال الآخرين، غير الذين اعتدوا في بادئ الأمر، إذ تكفي المشاركة في الاعتداء، والرضا العملي[٤٥] به للأفراد الداخلين في وحدة مجموعية. أما من يكون في حوزة المعتدين، ولا يرضى بفعلهم، فلا بد من التحرز عن الإضرار به ما أمكن، إلا إذا توقف دفع شر المعتدي على المقابلة بالمثل، فيجوز حينئذٍ بالمقدار الذي يحقق ذلك»[٤٦]. وهذا ما يوافق الفطرة الإنسانية، والمنطق السليم.

ويرد عليه أنّ الإسلام قد حرَّر الإنسان من العبودية لغير الله تعالى، ومنحه سائر الحقوق والحريات المتعلقة بشخصه كإنسان، وقد جسَّد الإمام علي﵇ ذلك طوال فترة حكمه، وفي هذا السياق يرى بعض الباحثين أن خلافة الإمام علي﵇ كانت حالة طوارئ مستمرة، وأنه خاض امتحان تطبيق حكم الله وحفظ حقوق الإنسان حتى في الأحوال الاستثنائية، فعلى سبيل المثال لا الحصر، منع الإمام علي﵇ قادته من البدء بالقتال في حربه مع معاوية، ولم يستغل حالة الحرب ليقتل الجيش الأموي عطشاً، على الرغم من أن الجيش الأموي، عندما احتل شريعة الفرات، منع جيش الإمام علي﵇ من الوصول إلى الماء. وبذلك لم يتذرع الإمام علي﵇ بمبدأ المعاملة بالمثل، بل رأى أن الإنسان له الحق في ما تقدِّمه له الطبيعة، وأن الحقوق الأساسية للإنسان لا تخضع لتقلبات الموقف[٤٧].

الفقرة الخامسة - مبدأ التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين

لقد سبق الإسلام القانونَ الدولي الإنساني، إذ وضع ضوابط لجيش المسلمين، ومُحَرَّمات أثناء الحرب يجب الالتزام بها، ومنها قوله تعالى: **﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾** (المائدة، ٣٢).

أضف إلى ذلك ما ورد في أحاديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عن النهي عن قتل النساء، والأطفال، والشيخ الفاني، والمقعد، والأعمى، ومقطوع اليد والرجل من خلاف، والمعتوه، والراهب في صومعته، والسائح في الجبال لا يخالط الناس، وذلك في حالات الحرب، وكون هـؤلاء من الكفرة. ولكنه استثنى كونهم ممن يقاتلون المسلمين، أو يدلوا على عوراتهم، أو كان الكفرة ينتفعون برأيهم، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «**كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سرية، دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثمّ يقول: «سيروا بسم الله وبالله، وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله، ولا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صبياً ولا امـرأةً، ولا تقطعوا شجراً، إلا أن تضطروا إليها**»[٤٨].

وهو ما ورد في كتب الفقهاء: «**وأما بيان من يحلُّ قتله من الكفرة ومن لا يحلُّ فنقول: الحال لا يخلو إما أن يكون حال القتال، أو حال ما بعد الفراغ من القتال، وهي ما بعد الأخذ والأسر. أما حال القتال فلا يحل فيها قتل امرأة، ولا صبي، ولا شيخ فان، ولا مُقعد، ولا يابس الشق، ولا أعمى، ولا مقطوع اليد والرجل من خلاف، ولا مقطوع اليد اليمنى، ولا معتوه، ولا راهب في صومعة، ولا سائح في الجبال لا يخالط الناس، وقوم في دار، أو كنيسة، ترهَّبوا وطُبِقَ عليهم الباب، أما المرأة والصبي فلقول النبيّ عليه الصلاة والسلام لا تقتلوا امرأة ولا وليداً.. ونهى عن قتل النساء والصبيان لأن هؤلاء ليسوا من أهل القتال فلا يقتلون، ولو قاتل واحد منهم قُتِل، وكذا لو حَرَّضَ على القتال، أو دَلَّ على عورات المسلمين، أو كان الكفرة ينتفعون برأيه، أو كان مطاعاً، وإن كان امرأة، أو صغيراً، لوجود القتال من حيث المعنى**»[٤٩].

وتستند القاعدة الإسلامية، التي تؤيد هذا المبدأ، إلى الآية الكريمة: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (البقرة، ١٩٠). أي

إنّ القتال ينحصر في فئة المقاتلين وأنّ النهي عن الاعتداء يقتضي التوقف عند حدود معينة، فقد ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**من قتل صغيراً، أو كبيراً، أو أحرق نخلاً، أو قطع شجرةً مثمرةً، أو ذبح شاةً لاهياً بها، لم يرجع كفافاً**»[٥٠].

وتؤكّد الأحكام الدوليّة، عرفيةً كانت، أو مكتوبة، أنّ الحرب هي حالة واقعية من صنع البشر، وأنّه لا بد من «**معاملة الضحايا بإنسانية**»، أي احترام شرفهم ودمهم ومالهم. وفي هذا الإطار يبرز مبدأ التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين في القانون الإنساني، فقد ورد فيه القاعدة الآتية: «**تعمل أطراف النزاع على التمييز بين السكان المدنيين والمقاتلين، وبين الأعيان المدنية والأهداف العسكرية، ومن ثمّ توجّه عملياتها ضد الأهداف العسكرية دون غيرها**».

وهذه القاعدة هي أساس قوانين الحرب وأعرافها، وفي صياغتها بوضوح، وإدراجها في معاهدة دوليّة ما يؤكّد على أهميّتها، أياً كانت ظروف النزاعات المسلحة. وتقتضي قاعدة التمييز بين المقاتلين، وغير المقاتلين، من جهة، والأهداف العسكرية، والأعيان المدنية، من جهة أخرى، عدم استهداف المدنيين بالعمليات الحربية، ومن أصبح غير قادر على القتال، أي الجرحى، والمرضى، والغرقى، وأسرى الحرب، وأي شخص هابط بمظلة بعد أن أصيبت طائرته. كما لا يستهدف بالعمليات الحربية أفراد الخدمات الطبية، والدينية، سواء كانوا مدنيين، أو عسكريين، وأفراد الدفاع المدني، وأفراد منظمات الإغاثة، الدوليين، والمحليين، المرخص لهم. وفي ما يخص الأعيان، يوجب القانون الدولي الإنساني، على الأطراف المتحاربة، الامتناع عن استهداف كل ما لا يشكل هدفاً عسكرياً. وخصَّ بالذكر السدود، والمحطات النووية، لتوليد الطاقة الكهربائية، والممتلكات الضرورية لبقاء السكان على قيد الحياة، والمناطق الآمنة، والمحايدة، ومنزوعة السلاح، والمحلات غير المحمية عسكرياً، والأعيان الثقافية. وتظل الحماية

التي يكفلها القانون الإنساني للأشخاص، والممتلكات، قائمة ما لم يشارك الشخص المحميّ في العمليّات الحربية، وما لم تستخدم الممتلكات المحميّة لأغراض حربية [٥١].

وبالتالي يتضمّن القانون الدولي الإنساني حظراً للأعمال الانتقاميّة ضد الأشخاص المحميين في مواضع معينة، وضد فئات من الممتلكات، أو الأعيان، ويعطي الأولوية لقرينة الصفة المدنية للأشخاص، والممتلكات، إذا ثار الشكّ حولها، ويمنعان القيام بالهجمات العشوائية، ويلزم أطراف النزاع باتخاذ الاحتياط اللازم للتثبت من طبيعة الهدف المقصودة مهاجمته. ورغم اختلاف فقهاء الإسلام حول شروط حصانة غير المقاتلين وحدود دائرة هـؤلاء، توسيعاً أو تضييقاً، فإن مبدأ التفرقة الذي يشمل الأشخاص، والممتلكات، كان دائماً موضع إجماع بالعنوان الأولي [٥٢].

والأهمّ من ذلك كلّه أنّ مصادر التشريع في الإسلام، من قرآن وسنة وإجماع وعقل، لا تؤيّد حروب الإبادة وتدمير الممتلكات لمجرّد التدمير والإتلاف. والمرجع في ذلك هو حفظ البيئة، وحظر الفساد والإفساد في الأرض بشكل عام، فإذا تحقّق الهدف العسكري، وتم التمكن من الخصم، فلا داعي لشن عمليات لا طائل من ورائها.

فالأديان السماوية، ولاسيما الإسلام، دعت الإنسان إلى المحافظة على البيئة، وحرَّمت عليه تلويثها وإفسادها؛ لأن الله خلقها من أجله، وسخَّرها لخدمته ومنفعته.

وقد بيَّن القرآن الكريم في آيات عديدة أهمية المحافظة على البيئة، ولاسيما أن من الثابت علمياً التفاعل المستمر بين صحة الإنسان، وبيئته، والتنمية، منها قوله تعالى: ﴿**وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ**﴾ (النحل، ٥)، فالمفهوم من هذه الآية وجوب المحافظة على الثروة الحيوانيّة التي تشكّل عنصراً مُكَوِّناً لبيئة الإنسان، لما لها من أهميّة في حياة الإنسان، وكما يجب المحافظة على البيئة في الحياة المائية، التي يُستخرج منها طعام الإنسان أيضاً، أي الأسماك، والحيوانات البحرية،

والنهرية، التي يَحِلُّ أكلها، ويُستخرج منها الأحجار الثمينة كاللؤلؤ، كما تُعَدُّ السفن، التي تعبر البحار والأنهار، من أهمّ وسائل النقل في حياة الإنسان، قال تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ (النحل، ١٤).

كما لا شكّ في أنّ هدر المصادر الطبيعية، والاستهلاك المُفرط لمصادرها، واستهلاك الإنسان الزائد عن حاجته للثروات الطبيعية، هو إسراف مُحَرَّمٌ في الإسلام؛ لأنّه يتجاوز حدَّ الاعتدال، ويهدِّد بكارثة بيئيّة وإنسانيّة، قال تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ**﴾ (الأنعام، ١٤١). ولا بد من احترام هذه القاعدة، وهي: «**حرمة هدر المصادر الطبيعية**»، لحماية البيئة، وحفظ التوازن فيها.

ونستطيع القول إنّ الإنسان هو الضحيّة الأولى للتلوّث البيئي، ومن هنا يكون الاهتمام بالبيئة وتحسين وضعها اهتماماً بالإنسان، وعنايةً بصحته، و«**حفظ النفس الإنسانية**» هو أحد المقاصد الخمسة التي لم يأتِ تشريع إلا بحفظها، وهي: النفس، والدين، والعقل، والنسب، والمال. ولهذا فقد حرَّم الإسلام قتل النفس البشرية، ولو في بداية الحياة عندما تكون نطفة، فالإنسان مأمور بحفظ نفسه من المهالك، وإبعادها عن مواقع الضرر الكبير، لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾ (البقرة، ١٩٥)، والإضرار بالبيئة هو إضرار بالإنسان.

والإسلام يوجب على أتباعه تقدير البيئة المحيطة بالإنسان، ورعايتها، وحفظها، وكلّ عمل في هذا الاتجاه هو عبادة، ويصبُّ في مصلحة الفرد والمجتمع. وهناك فرق بين «حرمة الإضرار بالبيئة» التي تأمر المكلَّف بعدم ارتكاب أيِّ فعلٍ يضرّ بالبيئة، فالإنسان

مسؤول عن تصرّفاته فقط، وبين «وجوب حفظ البيئة» الأعم من الأولى، والتي تأمر المكلَّف بالامتناع عن أي فعل يؤدي إلى عدم الحفاظ على البيئة، بل بفعل كل ما يلزم لحفظ البيئة، فهو أمر مستمر يستوجب من كل أفراد المجتمع الإنساني السعي الدائم، والدؤوب، لفعل كل ما يساهم في تحسين البيئة وتطويرها، والابتعاد عن كلِّ ما يضرُّ بها، ولاسيما النفايات السّامة التي تنتج عن المفاعلات النووية.

وفي هذا السياق أجاب الدكتور نصر فريد واصل[٥٣] عن سؤال[٥٤] وُجِّه إليه بتاريخ ٢٠٠٦/٠٦/٠٧ حول موقف الإسلام من تلويث البيئة: «إنّ الإسلام باعتباره الدين الخاتم لكلّ الأديان، جاء يحثُّ الناس كل الناس على المحافظة على البيئة، ويدعوهم إلى عدم تلويثها أو إفسادها.. والقاعدة الشرعية التي وضع أساسها رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه «**لا ضرر ولا ضرار**». كما جعل صلى الله عليه وسلم تنظيف الشوارع من القاذورات، والقمامة، وعوادم وسائل النقل الضارة، وإماطة الأذى عنها، مما يحصل به الثواب، فقال صلى الله عليه وسلم «**إذ أبيتم إلا الجلوس في الطريق فأعطوا الطريق حقه قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال غض البصر، ورد السلام، وإماطة الأذى عن الطريق**»[٥٥]. **وإماطة الأذى كلمة جامعة لكل ما فيه إيذاء الناس ممن يستعملون الشوارع والطرقات**»[٥٦].

وهذا ما يؤيده العقل أيضاً، إذ إن الإضرار بالبيئة يؤدي إلى الإخلال بالحيّاة الإنسانيّة.

وهذا ما أقرَّه القانون الدولي الإنسانيّ، ونقصد «**مبدأ التناسب**» وفق قاعدة مفادها أن «**الهدف المشروع الوحيد الذي يجب أن تسعى إليه الدول أثناء الحرب، هو إضعاف قوات العدو العسكرية**»[٥٧]. وتبعاً لذلك، فلا بد من الاكتفاء بما يحقِّق هذا الغرض، فلا تكون المنشآت التي تحتوي على قوى خطرة عرضة للهجوم، إلا إذا استخدمت لدعم

العمليّات الحربية بشكل مباشر، ومنتظم، وكانت مهاجمتها هي السبيل الوحيد لإنهاء ذلك الدعم. كما لا يجوز استخدام أسلحة تزيد بدون مبرِّر من آلام الأشخاص، الذين أصبحوا عاجزين عن القتال، أو تجعل موتهم محتوماً؛ لأنّ فيه مخالفة للقوانين الإنسانية. كما أنّ من المحظورات «استخدام الأسلحة والقذائف والمواد التي من شأنها إحداث آلام مفرطة. كما ذهب القانون الدولي الإنساني أبعد من ذلك إذ حظَّر استخدام وسائل، أو أساليب للقتال، يُقصد بها، أو يُتوقع منها، أن تُلحق أضراراً بالغةً واسعة الانتشار، وطويلة الأمد[٥٨].

أيضاً، ألزم القانون الدولي الإنسانيّ، الأطراف المتعاقدة، بالتأكد مما إذا كان السلاح الجديد الذي تعنى بدراسته، أو تطويره، أو اقتنائه، محظوراً في جميع الأحوال، أو في بعضها [٥٩]. ويجب أن تعمل أطراف النزاع على التمييز بين السكان المدنيين، والمقاتلين، وبين الأعيان المدنية، والأهداف العسكرية، ومن ثمّ توجه عملياتها ضد الأهداف العسكرية دون غيرها، وبالتالي يجب إلغاء، أو إيقاف، أي هجوم يتضح أن هدفه غير عسكري، وذلك من أجل تأمين احترام، وحماية السكان المدنيين، والأعيان المدنية[٦٠]. أضف إلى ذلك الهجمات العشوائية، كالهجوم قصفاً بالقنابل، لأهداف عسكرية واضحة التباعد، والواقعة في مدينة، أو بلدة، أو قرية، أو منطقة أخرى تضم تركزاً من المدنيين، أو الأعيان المدنية، والتي يمكن أن يتوقع منها أن تسبب خسارة في أرواح المدنيين، أو إصابتهم، أو أضراراً بالأعيان المدنية، أو أن تجتمع الخسائر، والأضرار، وتكون مفرطة بالنسبة إلى المنفعة العسكرية الملموسة، والمباشرة، المتوقّعة[٦١].

وإذا نظرنا إلى مسألة استخدام الأسلحة فسنلاحظ أنّ القانون الدولي حرَّم أسلحة محدَّدة، وقيَّد استعمال أسلحة أخرى، ولم يتوصَّل بعد إلى تقنين يتعلَّق باستخدام بعض الأسلحة مثل الأسلحة النووية. والحظر، أو التقييد، إنّما يهدفان إلى الحد من آثار

وسائل القتال، وإلى الحيلولة دون تجاوز الضرورات العسكرية.

أمّا على مستوى القانون الإسلامي فإنَّ مبدأ «**المقابلة بالمثل**» يستلزم جواز قصف المدنيين في الدولة المحاربة، وكذلك منشآتها المدنية وبناها التحتية إذا فعلت هي ذلك.

الفقرة السادسة- مبدأ الضرورة الحربية:

تحتل «**الضرورة الحربيّة**» موقعاً بارزاً في مواثيق القانونين الدوليين الإسلامي، والإنساني، ولكنّ القانون الدولي الإنساني غير واضح، أو حاسم، في تقديم الضرورات الإنسانيّة على الضرورات الحربيّة، ففي ديباجة إعلان «**سان بيترسبورغ**» يتَّضح أنّ القاعدة تحكم بتقديم الضرورات الإنسانيّة: «**ضرورات الحرب التي يجب أن تتوقّف أمام مقتضيات الإنسانيّة**»، كما تشير الفقرة الثانية من ديباجة اتفاقيّة لاهاي الرابعة لسنة ١٩٠٧ (قوانين الحرب البريّة وأعرافها) إلى «**مصالح الإنسانيّة**»، بينما تشير الفقرة الخامسة من الديباجة نفسها إلى حاكميّة الضرورات الحربيّة على الضرورات الإنسانيّة: «**الحد من آلام الحرب حسب ما تسمح به الضرورات العسكرية**». أضف إلى ذلك اللائحة الملحقة بهذه الاتفاقية، فإنّها تنصُّ على محظورات منها «**تدمير ممتلكات العدو، أو الاستيلاء عليها، إلا إذا اقتضت ضرورات الحرب ذلك حتماً**». ونجد في اتِّفاقيات جنيف، وبروتوكولها الأوّل الإضافي، مواداً محدَّدة ورد فيها ذكر «**الضرورات الحربية**»، أو ما ترادفها مثل عبارة «**المقتضيات العسكرية الحتمية**»، أو «**الضرورات العسكرية الحتمية**». وقد حظَّر البروتوكول الثاني الإضافي إلى اتّفاقيات جنيف (حماية ضحايا النزاعات المسلحة غير الدولية)، الترحيل القسري للمدنيين، فلا يجوز إرغامهم على النزوح عن أراضيهم، ولكنه ذكر إمكانيّة حصول أسباب عسكرية

ملحة، يمكن أن تبرِّر استثنائياً ترحيل السكان المدنيين أثناء نزاع مسلح داخلي. وحينئذٍ، يجب اتخاذ كافة الإجراءات الممكنة لاستقبال السكان المدنيين، في ظروف مرضية، من حيث المأوى، والأوضاع الصحية الوقائية، والعلاجية، والسلامة، والتغذية [٦٢].

وطبقاً لأحكام القانون الدوليّ الإنساني، يعدُّ تدمير الممتلكات والاستيلاء عليها على نطاق واسع وبصورة غير مشروعة واعتباطية، ما لم تبرر الضرورات العسكرية ذلك، جريمة من جرائم الحرب. وهذا قاسم مشترك مع أحكام الشريعة الإسلاميّة، فصحيح أنّ «**الضرورات تبيح المحظورات**»، إلا أنّ «**الضرورة تقدَّر بقدرها**»، ولا يجوز التعدي عنها، لأنه القدر الثابت جوازه في الشريعة[٦٣]، إذ لا نص على إباحة الإتلاف فيُكتفى بالقدر المتيقن.

وفي هذا السياق يرى السيد محمد حسين فضل الله أنّ إجراء التجارب النووية جائز عند الضرورة، وأنّ إنتاج هذه الأسلحة جائز شرعاً دفاعاً عن النفس: «**إنّ الإضرار بالبيئة مُحرَّم في ذاته ونتائجه، ولكن إذا كانت هناك ضرورات كبرى للمصلحة الإسلامية العليا فيجوز إجراء التجارب بأقل قدر ممكن من الإضرار، وذلك بالبعد عن المناطق المأهولة، أو المستخدمة في عملية إنتاج الحاجات الزراعية، أو الصناعية، أو الخدمات الحيوية للناس**»[٦٤]. كما يتبنّى حرمة إنتاج الأسلحة الذرية على كل دول العالم قائلاً: «**إننا نؤكد- من خلال خوف الشعوب- تحريم إنتاج الأسلحة الذرية في العالم كلِّه، بما في ذلك الدول الكبرى التي تمثِّل تهديداً سياسياً، واقتصادياً، وأمنياً، لدول العلم الثالث، من خلال ما تملكه من القوة، بما في ذلك أسلحة الدمار الشامل**». إلا انه يستثني من ذلك عنوان ضرورة الدفاع عن النفس، وحفظ الكيان الإسلامي، قائلاً: «**وربما يُقال بجواز إنتاجها (أي الأسلحة الذرية) لو كانت الدول الأخرى لا تمتلك هذا السلاح، وذلك باستيحاء قوله تعالى، في تحديد الدعوة إلى**

الإعداد للقوة: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ..﴾ (الأنفال، ٦٠)، باعتبار أن تملك المسلمين لهذا السلاح قد يمنع الأعداء من العدوان عليهم، إلا إذا كان الواقع المحيط بمسألة صنع الأسلحة النووية يشكل خطراً جزئياً أو كلياً على العالم. وكيف كان فالإشكال ليس في إنتاج هذا السلاح وتملُّكه، بل في استخدامه»[٦٥].

ومسألة أنّ «**الضرورات تبيح المحظورات**»، وأن «**الضرورة تقدَّر بقدرها**»، هي من القواعد العامة المتبعة في ظروف السلم والحرب، فإذا لم تكن ضرورة تدعو إلى مهاجمة العدو، يتوقف المسلمون عن المهاجمة.. ومن الأمثلة التي دار حولها نقاش الفقهاء، تترُّس العدو ببعض أفراده من غير المقاتلين، كالنساء، والأطفال، أو اتخاذه بعض المسلمين درعاً بشرياً يحتمي به. ففي حالات الضرورة التي لا بد من تشخيصها بدقة من قبل الحاكم الشرعي، أي المجتهد العادل، أجاز الفقهاء قتال العدو المتترِّس، وإن كانت الدروع البشرية غير مقصودة بعمليات القتال أصلاً. فإذا تحقّق غرض السيطرة على مقاتلي العدو، فلا حاجة إلى مهاجمة من اتخذهم هؤلاء دروعاً بشرية، وذلك بهدف التخفيف من الخسائر البشرية.

ويُجَوِّز العلامة إبراهيم الكلباسي في حال الحرب مع الأعداء إلقاء النار، وقطع الأشجار، والإغراق بالماء، ومنعه عنهم، بل وإلقاء السُّمِّ في مياههم، إذا كان مما يُرجى به الفتح، أو مع الضرورة. ولا بد من التوقف عند كلمة «**ومنه ما تعارف في أعصارنا**»، فهي تدلُّ على جواز استعمال كلِّ سلاح يؤدّي إلى الدمار الشامل في دار الحرب إذا كان مما يُرجى به الفتح، أو مع الضرورة، قائلاً: «ويجوز الفرار للنساء والصبيان، والمحاربة بكل ما يرجى به الفتح، كرمي المجانيق، ومنه ما تعارف في أعصارنا.. ولا يضمن بذلك ما يتلف ممن كان بينهم من المسلمين، بل بإلقاء النار، وقطع الأشجار، والإغراق بالماء،

ومنعه عنهم، إلا أن الأولى تركها في حال الاختيار[٦٦]. ومثلها إلقاء السم في مائهم، وإن كان الأحوط[٦٧] تركه. ولو تترسوا بالصبيان، والمجانين، والنساء، وتوقف الفتح على قتلهم، إذا كانت الحرب قائمة، وخافوا غلبتهم، جاز بل مطلقاً، وإن كان الأوّل الأحوط، وكذا لو تترسوا بأسارى المسلمين.. ولا يجوز أن يقتل صبيانهم ولو كانوا مراهقين، ولا مجانينهم، ولا مشايخهم إذا لم يكونوا ذوي رأي، ولا نسائهم وإن عاونوهم، إلا مع الضرورة، بأن يتترسوا بهم، ولا يمكن الفتح إلا بقتلهم. والخنثى كالمرأة، ولا فرق بين الرهبان وأصحاب الصوامع وغيرهم.. ويجوز الخديعة في الحرب، وأن يخدع المبارز قرنه ليتوصل إلى قتله.. والضرورة في الجميع عذر[٦٨].

ومراده أن الحكم الأكثر تأميناً لبراءة الذمة ليس قتل الصبيان، والمجانين، والنساء، مطلقاً، سواء كانوا من المشركين أو من المسلمين، بل قتلهم بشروط وهي:

١- أن يتترس بهم العدو.

٢- أن يتوقف الفتح على قتلهم.

٣- إذا كانت الحرب لا تزال قائمة.

٤- إذا خافوا غلبة العدو على المسلمين.

٥- أن لا يقصدوهم بل أن يقصدوا قتل من خلفهم من المشركين.

ومن القواعد الفقهية التي يمكن الرجوع إليها عند الحديث عن حالات الضرورة قاعدة «**درء المفاسد مُقَدَّمٌ على جلب المصالح**». وفي هذه المسألة ثلاثة أقوال، أحدها: أن الأصل فيما على الأرض التحريم حتى يدل دليل على الإباحة، واحتجوا لهذا بأن جميع الأشياء مملوكة لله جل وعلا، والأصل في ملك الغير منع التصرف فيه إلا بإذنه.. القول الثاني: هو الوقف، وعدم الحكم فيها بمنع، ولا إباحة، حتى يقوم الدليل. قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**﴾ (الأعراف، ٣٣)، وقوله أيضاً:

﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام، ١٥١). والقول الثالث: هو أن الأصل فيما على الأرض الإباحة، حتى يرد دليل خاص بالمنع، لأن الله تعالى امتنَّ على الأنام بأنه وضع لهم الأرض، وجعل لهم فيها أرزاقهم وامتنَّ عليهم بأنه خلق لهم ما في الأرض جميعاً، قال تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾** (البقرة، ٢٩) ، ومعلوم أنه جلَّ وعلا لا يمتنُّ بحرام، إذ لا مِنَّة في شيء مُحَرَّم. فتحصل أن في المسألة ثلاثة مذاهب : المنع، والوقف، والإباحة[٦٩].

والذي يظهر من التأمّل في الأدلّة التفصيل؛ لأنّ الأعيان التي خلقها الله في الأرض للناس بها ثلاث حالات: الأولى: أن يكون فيها نفع لا يشوبه ضرر، كأنواع الفواكه، فالتحقيق حملها على الإباحة حتى يقوم دليل على خلاف ذلك. الثانية: أن يكون فيها ضرر لا يشوبه نفع، كأكل الأعشاب السامة القاتلة، فهي على التحريم. الثالثة: أن يكون فيها نفع من جهة وضرر من جهة أخرى، فلها ثلاث حالات: الأولى: أن يكون الضرر أرجح من النفع، فالمنع، لأن درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح. والثانية: عكس هذا، وإن كان النفع أرجح، فالأظهر الجواز، فلا بد من تقديم المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة، أو البعيدة[٧٠]. والثالثة: أن يتساوى الأمران، فيتخيَّر المرء بين الفعل، والترك.

ولعلماء المسلمين أقوال تؤكد هذه القاعدة الفقهية ومنها:

- «**قال ابن عبد السلام: يرجع الفقه كله إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد. وقال السبكي: بل إلى اعتبار المصالح فقط، لأن درء المفاسد من جملتها**»[٧١].

- **«تشريع الحكيم الخبير جل وعلا مشتمل على جميع الحكم من درء المفاسد وجلب المصالح، والجري على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، ولا شكّ أن من أقوم الطرق معاقبة فظيع الجناية بعظيم العقاب جزاء وفاقاً»**[٧٢].
- **«مبنى الشريعة الإسلامية على جلب المصالح الخالصة أو الراجحة، وعلى درء المفاسد والمضار كذلك»**[٧٣].
- **«المدار على درء المفاسد وارتكاب أخف الضررين»**[٧٤].
- **«فلا مانع من أن تحالف دولة إسلامية، دولة غير مسلمة، لفائدة تعود إلى الأولى، إما بدفع ضرر، أو جلب منفعة، وليس لها أن تواليها في شيء يضر المسلمين، ولا تختص هذه الموالاة بحال الضعف، بل هي جائزة في كل وقت»**[٧٥].

فإذا كانت أضرار المصلحة العسكرية العاجلة أكثر من نفعها، أصبح من غير الجائز الاعتداد بها.

ويقول أحد الباحثين في القانون الدوليّ الإنسانيّ: **«ولا يمكننا طبعاً أن نقارن بين الأسلحة التي كانت معروفة في عهد قدماء الفقهاء وأسلحة اليوم، لكنّنا نعرف أنّ استخدام وسائل القتال وأساليبه يخضع لشروط كانت وما تزال مدار نقاش بين مختلف المدارس الفقهية الإسلامية.. ولم يقتصر اهتمام الفقهاء على «الأشخاص» عند مناقشتهم المسائل المتصلة بالضرورات الحربية، بل تناولوا وسائل القتال، وأساليبه. ومع مراعاة المصلحة العسكرية العليا، اختلف الفقهاء كثيراً حول استخدام النار، والماء، ضد العدو، أو البيات (الإغارة ليلاً) على سبيل المثال. ولا يفوتنا أن نشير إلى مبدأ المعاملة بالمثل، وقد اتفق الفقهاء على اتباع هذا المبدأ زمن الحرب في العلاقة مع الأعداء، استناداً إلى آيات، وأحاديث صريحة. إلا أن المعاملة بالمثل تقف عند حدود لا يمكن تجاوزها، خصوصاً إذا كان الأمر يتعلق بما يحرمه الإسلام تحريماً مطلقاً.**

وحتى في الحالات التي تقتضي معاقبة العدو بمثل ما عاقب به المسلمين»[٧٦].

الفقرة السابعة- مبدأ الرفق بالأسرى والجرحى:

الأسير هو العدو المحارب الذي سقط بين أيدي المسلمين، فمتى أصبح الجندي المعادي غير قادر على حمل السلاح والقتال، فإنه يتعيَّن التوقف عن إيذائه، ولا يجوز تعذيبه، احتراماً لإنسانيته، وهذا ما يؤكده القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا**﴾ (الإنسان، ٨).

لقد جاء في تفسير هذه الآية، أنه كان عند الإمام علي‌عليه السلام وزوجته فاطمة بنت محمد‌صلى الله عليه وآله بعض الطعام من الشعير، فلما وضعوه بين أيديهم ليأكلوا جاء مسكين فقال: رحمكم الله أطعمونا مما رزقكم الله، فقام علي‌عليه السلام فأعطاه ثلثه، ثمّ جاء يتيم وقال قوله، فقام علي‌عليه السلام وأعطاه ثلثه الثاني، ثمّ جاء أسير وقال قوله، فقام علي‌عليه السلام وأعطاه ثلثه الثالث، وما ذاقوه، فأنزل الله فيهم هذه الآية إلى قوله: ﴿**إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا**﴾[٧٧]. ويبيِّن الله تعالى في هذه الآية أوصاف الأبرار، الذين وصفتهم الآيات بأنهم عباد الله، وأنهم المقرَّبون، فهؤلاء هم السابقون في الآخرة إلى نعيمه[٧٨]، وفي هذا تأكيد على أهمية إطعام الأسير، بل الإحسان إليه. فقد ورد عن علي بن الحسين‌عليه السلام أنه قال: «**إذا أخذت أسيراً فعجز عن المشي وليس معك محمل فأرسله، ولا تقتله، فإنك لا تدري ما حكم الإمام فيه، وقال: الأسير إذا أسلم فقد حقن دمه وصار فيئا**». كما ورد عن أبي عبد الله‌عليه السلام أنه قال: «**إطعام الأسير حق على من أسره وإن كان يراد من الغد قتله فإنه ينبغي أن يُطعم ويُسقى و [يظل] ويُرفق به، كافراً كان أو غيره**»[٧٩].

وفي الحديث الشريف: «**استوصوا بالأسرى خيراً**»[٨٠]. والعبارة على قصرها بليغة

شاملة، فالخير يشمل الجوانب المادية والمعنوية للحياة في الأسر، بعيداً عن نشوة نصر، أو غضبة حرب. أضف إلى ذلك أن الإسلام أعطى الأسير حق ممارسة شعائر دينه خلال فترة أسره. كما أنّ الإسلام لا يجيز الغدر بالأسرى. ومن المعاملة الكريمة للأسرى عدم التفريق بين أفراد العائلة الواحدة التي وقعت في الأسر، فقد ورد عن النبيﷺ قوله: «**من فرَّق بين والدة وولدها فرَّق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة**»(٨١).

وأخيراً فقد أتاح الإسلام إطلاق الأسير، فالأسرى بعد القبض عليهم يتم التحفظ عليهم حتى تضع الحرب أوزارها، وللحاكم عند ذلك عدة خيارات، أولها العفو عن الأسير وإطلاق سراحه من دون مقابل، وهو ما يسمى بالمنّ، مقابل أخذ العِوَض على إطلاقه، وهو ما يعرف بالفداء، عملاً بقوله تعالى: ﴿**فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا**﴾ (محمد، ٤). وبذلك يكون الله عزَّ وجلَّ قد بيَّن في كتابة العزيز أنه لم يشترط قتلهم، بل يمكن تلافي قتلهم بطرق منها:

- **الأول**: التلطف معهم وترغيبهم في الإسلام. وقد جاء هذا الوجه في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (الأنفال، ٧٠). فالذي يؤخذ من الأسرى هو حريتهم بوقوعهم في الأسر، وحرمانهم العودة إلى أهليهم. ومغفرة الله لهم لا تكون إلا بعد إسلامهم، وصلاح عقيدتهم، واستقامتهم على صراط الله المستقيم.
- **والثاني**: هو إطلاق سراحهم مجاناً، بشرط ألا تخشى منهم خطراً في المستقبل. وهذا يرجع إلى إمام المسلمين.
- **والثالث**: هو أخذ الفدية منهم شخصياً، أو من دولتهم. وتُقَدَّر الفدية حسب

ما يراه ولي أمر المسلمين، شريطة ألا يكون فيها إجحاف، أو تعجيز للأسير عن دفعها.

وهذا يدلُّ على مشروعيّة الأسر في الإسلام، كما هو مشروع في كلِّ الأعراف والقوانين البشرية، فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: كان أبي عليه السلام يقول: «**إن للحرب حكمين: إذا كانت الحرب قائمة لم تضع أوزارها، ولم يثخن أهلها، فكل أسير أُخِذَ في تلك الحال فإن الإمام فيه بالخيار، إن شاء ضرب عنقه، وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم، وتركه يشحط في دمه**[٨٢] **حتى يموت، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة، ٣٣).. والحكم الآخر إذا وضعت الحرب أوزارها، وأثخن أهلها، فكل أسير أخذ في تلك الحال فكان في أيديهم، فالإمام فيه بالخيار، إن شاء مَنَّ عليهم فأرسلهم، وإن شاء فاداهم أنفسهم، وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً**»[٨٣].

ونعلم أنّ مواثيق القانون الدولي الإنساني وضعت لكلِّ فئة من الفئات المشمولة بالحماية نظاماً قانونياً محدّداً، لكن منطلقات كلّ تلك المواثيق وأهدافها واحدة، وهي تقوم على مبدأ المعاملة الإنسانيّة. وعلى امتداد التاريخ الإسلامي نجد الجيوش الإسلامية تضم في صفوفها المسعفين، والأئمة، والقضاة، وتحرص على تمكينهم من أداء وظائفهم. ومنذ معارك الإسلام الأولى كانت النساء يقمن بإسعاف المرضى، والجرحى، وأرسى الرسول صلى الله عليه وآله قواعد حظر التمثيل بالجثث، والإجهاز على الجرحى، والانتقام من الأسرى وطالبي الأمان.

لقد أقر الإسلام حقوقاً لحماية من يتضررون من ويلات الحروب والنزاعات المسلحة،

ومنهم الجرحى والمصابون من أفراد العدو، إذا لم يعودوا قادرين على حمل السلاح ومقاتلة المسلمين، فإنه يتعيَّن التوقف عن إيذائهم، وعدم التعرُّض لهم بسوء، بل يتعيَّن حمايتهم، ومعاملتهم معاملة إنسانية، فلا يجوز تعذيب الجرحى، أو مقاتلتهم، لأن ذلك ليس من حُسن القتال في شيء، فيعامل معاملة أسير الحرب، احتراماً لإنسانيته، ولأن القتال في الإسلام لا يهدف إلا إلى كسر شوكة العدو، فلا يُتجاوز فيه إلى الاعتداء.

الهوامش

١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط٢، بيروت-لبنان، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ه-١٩٨٣م، ج ٧٣، ص: ٣٥٠.

٢) يعقوب، أحمد، فكر الإمام الخامنئي في القضايا السياسية والاجتماعية، ط١، بيروت-لبنان، الدار الإسلامية، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص: ٣٩١.

٣) من كبار فقهاء الشيعة، ومراجع التقليد، ومؤسس الجمهورية الإسلامية في إيران، توفي سنة ١٤١٠ه.

٤) مجلة المحراب، تصدر عن المركز الإسلامي للتبليغ، العدد: ٨٥٨، الصادر بتاريخ ١٥ ذي القعدة ١٤٣٠هـ- الموافق ٣ تشرين الثاني ٢٠٠٩م، ص:١.

٥) مجموعة من الباحثين المتخصصين، الرؤى الحضارية لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة، ط١، سوريا- دمشق، المستشارية الثقافية لسفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة بدمشق، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ص: ٣٥٣-٣٥٤.

٦) المنتظري، نظام الحكم في الإسلام، ط١، إيران، هاشميون، ١٣٨٠ هـ.ش، ص: ٧-٨.

٧) الزنجاني، عباس علي العميد، القانون الدولي في الإسلام، ط٢، تعريب: الدكتور علي هاشم الإسلامي، مشهد-إيران، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٧هـ، ص: ٧٢.

٨) أي يتكون من شريحة اجتماعية لا تناصب العداء للمسلمين، ولم تعلن الحرب على المجتمع الإسلامي.

٩) أي يتكون من شريحة اجتماعية تؤمن بدين سماوي غير الإسلام، كاليهودية، والمسيحية.

١٠) أي يتكون من شريحة اجتماعية قَبِلَت بحكم المسلمين لهم، على أن يبقوا على دينهم، ويدفعوا الجزية

للمسلمين، الذين يدافعون عنهم في حال شنَّت دولة أخرى الحرب عليهم.

١١) أي يتكون من شريحة اجتماعية تحكم نفسها بنفسها، ولكنها عقدت مع المسلمين عهد سلامٍ، وتعاون، وتنسيق، تُقِرُّ بموجبه بعدم خيانة المسلمين والتآمر عليهم، وبعدم التعاون مع أعدائهم.

١٢) المالكي، فاضل، مبدأ التعايش السلمي في الفقه الإسلامي، ط١، العراق، مؤسسة البحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٨هـ، ص: ٧-٩.

١٣) المحقِّق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ط٤، طهران، انتشارات استقلال، ١٤١٥هـ، ج١، ص: ٢٥٠-٢٥٣.

١٤) المصدر نفسه، ص: ٢٥٤.

١٥) المالكي، فاضل، مبدأ التعايش السلمي في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٢-١٣.

١٦) الزنجاني، عباس علي العميد، القانون الدولي في الإسلام، مرجع سابق، ص: ٧٢.

١٧) يلونكم: من هم بجواركم، الأقرب فالأقرب.

١٨) الآصفي، محمد مهدي، الجهاد-تقريراً لبحث الخارج، ط١، قم-إيران، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١ه، ص: ٤٤-٥٢.

١٩) الميانجي، علي الأحمدي، مكاتيب الرسول، ط١، دار الحديث، ١٩٩٨م، ج١، ص: ١٨١-١٨٢.

٢٠) البوطي، محمد سعيد، الجهاد في الإسلام-كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، ط٢، دمشق-سوريا، دار الفكر، ١٩٩٧م، ص: ٢٢٧-٢٢٨.

٢١) المصدر نفسه، ص: ٢٢٩.

٢٢) المصدر نفسه، ص: ٢٣٠.

٢٣) مجموعة من الباحثين المتخصصين، الرؤى الحضارية لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة، مرجع سابق، المادة الثانية والخمسون بعد المائة، ص: ٣٨١.

٢٤) الخميني، روح الله الموسوي، تحرير الوسيلة، ط٥، إيران-قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٦هـ، ص:٤٤٥-٤٤٦.

٢٥) الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، بيروت- لبنان، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ،

ج٣، ص: ١٢١٨-١٢١٩.

٢٦) الزبيدي، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، لا.ط، بيروت- لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ج١١، ص: ١٥٨-١٦١.

٢٧) بو طالب، عبد الهادي، هل يشكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع- الردع النووي المتبادل حصر الصراع بين القطبين في الحرب الباردة، الرباط-المملكة المغربية، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٩م، ص: ٥٣-٥٤.

٢٨) مرعي، حسين، القاموس الفقهي، ط١، بيروت- لبنان، دار المجتبى، ١٩٩٢م- ١٤١٣هـ، ص: ١٦٥.

٢٩) القرطبي، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، ١٤٠٥ه-١٩٨٥م، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربي، ج٢، ص: ٢٤٤-٢٤٦.

٣٠) المصدر نفسه، ج٢، ص: ٣٥٤.

٣١) المصدر نفسه، ص: ٣٥٥.

٣٢) الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، مرجع سابق، ج٢، ص: ٤٨٧.

٣٣) المصدر نفسه، ص: ٤٨٩.

٣٤) القرطبي، تفسير القرطبي، مرجع سابق، ج٦، ص: ١٩٢.

٣٥) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم-إيران، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ج٢، ص: ٦١. وهو كتاب علمي، فني، فلسفي، أدبي، تاريخي، روائي، اجتماعي، حديث، يفسِّر القرآن بالقرآن.

٣٦) مرتضى، جعفر، الإسلام ومبدأ المقابلة بالمثل، ط٢، بيروت-لبنان، المركز الإسلامي للدراسات، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص:٤٧-٤٨.

٣٧) الهمداني، آقا رضا، مصباح الفقيه، طبعة حجرية، طهران-إيران، مكتبة النجاح، ج٢، ص: ٦٧٤.

٣٨) الشرواني، عبد الحميد، والعبادي، أحمد، حواشي الشرواني، بيروت-لبنان، دار إحيار التراث العربي، ج٩، ص: ٣٩٦.

٣٩) القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ط٣، تحقيق: السيد طيب الموسوي الجزائري، قم-إيران، مؤسسة

دار الكتاب، ١٤٠٤ه، ج١، ص: ٣٩٠.

٤٠) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج١٢، ص: ٢٥٧-٢٥٨.

٤١) اتقى تقيةً، وتقاةً، واتقاءً، وتقوى، وأصله وُقاءً، إلا أن الواو المضمومة أُبدلت تاءً استثقالاً لها، فإنهم يفرون من ضمة الواو إلى التاء. والتقية: الإظهار باللسان خلاف ما ينطوي عليه القلب، للخوف على النفس. وتوافق الآيات (٢٨-٢٩) من سورة آل عمران، منطق التقية هذا: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. وقد استنبط العلماء من هذه الآيات جواز التقية، بأن يقول الإنسان، أو يفعل، ما يخالف الحق، لأجل التوقي من ضرر يعود من الأعداء إلى النفس، أو العرض، أو المال، فقال: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾، والمعنى: إلا أن يكون الكفار غالبين، والمؤمنون مغلوبين، فيخافهم المؤمن إن لم يُظهر موافقتهم، ولم يُحسن العِشرة معهم، فعند ذلك يجوز له إظهار مودتهم بلسانه، ومداراتهم تقية منه، ودفعاً عن نفسه، من غير أن يعتقد ذلك. وفي هذه الآية دلالة على أن التقية جائزة في الدين عند الضرورة، بل إنها قد تجب أحياناً، وتكون فرضاً عند الخوف على النفس، وتجوز أحياناً من غير وجوب، وتكون في وقت أفضل من تركها، وقد يكون تركها أفضل، وإن كان فاعلها معذوراً، بل لا تجوز إن أدت إلى قتل المؤمن، ولا فيما يُعلم أو يَغلب الظنُّ على أنه فساد في الدين. راجع: الطبرسي، تفسير مجمع البيان، تحقيق: لجنة من العلماء، ط١، بيروت-لبنان، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٥ه-١٩٩٥م، ج٢، ص: ٢٧٢-٢٧٤.

٤٢) مرتضى، جعفر، الإسلام ومبدأ المقابلة بالمثل، مرجع سابق، ص: ٢٧.

٤٣) المطلق: هو اللفظ الدال على شموله لأفراد متعلقه بعد توافر مقدمات الحكمة، أي شروط دلالة اللفظ المطلق على الإطلاق، وظهوره فيه، وهي: إمكان الإطلاق والتقييد، وعدم وجود قرينة على إرادة التقييد، لا متصلة، ولا منفصلة، وأن يكون الشارع المقدس حينما تكلم بالمطلق في بيان الحكم للعمل به فعلاً.. فيعمد الفقيه إلى التأكد من أن اللفظ في الآية، أو الحديث، الذي يريد الاستدلال به يعطي معنى الإطلاق، ثمّ يفحص عن مُقَيِّداته.. فإن لم يعثر على أي مقيِّد له، وتأكد من شروط الإطلاق الأخرى، يقوم بتطبيق قاعدة الظهور، وينتهي إلى النتيجة، وهي شمول الحكم الذي تضمنته الآية، أو تضمنه الحديث، لتمام المعنى، وبجميع أحواله. وإذا عثر على وجود مقيِّد للمطلق، ينتهي إلى شمول حكم المطلق لما عدا ما أخرجه المقيِّد من الأحوال. راجع: الفضلي، عبد الهادي، مبادئ أصول الفقه، ط٣، بيروت-لبنان، دار الهلال، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص: ٥٩-٦١.

٤٤) «العموم المجموعي: وهو ما كان الحكم فيه موجهاً إلى المجموع بصفته مجموعاً، ولا يتحقّق الامتثال من المكلف إلا بالجميع». المرجع نفسه، ص: ٥٦.

٤٥) أي الرضا المتمثل بقناعة، يستتبعها خطوة عملية، بواسطة تقديم فكرة، أو نصيحة، أو مساهمات أخرى.

٤٦) مرتضى، جعفر، الإسلام ومبدأ المقابلة بالمثل، مرجع سابق، ص: ٣٥.

٤٧) طي، محمد، الإمام علي‬ وقوانين الحرب الحديثة، ط١، بيروت-لبنان، مركز الغدير، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص: ١٩٠-١٩٣.

٤٨) الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، ط١، قم- إيران، دار الحديث للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ، ج ١، ص:٥٦٦.

٤٩) أبو بكر الكاشاني، بدائع الصنائع، ط١، باكستان، المكتبة الحبيبية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ج٧، ص: ١٠١.

٥٠) المتقي، الهندي، كنز العمال، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ج١٥، ص:٣٥.

٥١) راجع المادة ٤٨ من البروتوكول الأوّل الإضافي إلى اتفاقيات جنيف لسنة ١٩٤٩م، والصادر عام ١٩٧٧م.

٥٢) الحكم الأولي هو نحو من الأحكام الواقعية يثبت لموضوعه أولاً وبالذات وبقطع النظر عما يطرأ على الموضوع من عوارض تقتضي تبدل الحكم الأولي بنحو يتناسب مع العنوان الطارئ على الموضوع. فأكل الميتة حرام بالعنوان الأولي، أما إذا اضطر إلى أكلها فيصبح أكلها عند الضرورة حلالاً بالحكم الثانوي.. ولا بد من الإشارة إلى أن الحكم الثانوي لا يساوق الحكم الاضطراري، فلا يلزم أن يكون الحكم الثانوي بنحو الرخصة والإباحة، فقد يقتضي الإباحة وقد يقتضي الوجوب كما قد يقتضي الحرمة. راجع: علي، محمد صنقور، المعجم الأصولي، ط٣، قم-إيران ، منشورات الطيار، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ج٢، ص: ٤٤-٤٧.

٥٣) مفتي مصر الأسبق.

٥٤) والسؤال هو: يسأل عدد من الناس: ما حُكْمُ الشرع في تلويث البيئة، أو إتلافها وعدم المحافظة عليها؟ وجزاكم الله خيراً.

٥٥) ما ورد هو اقتباس عنه، ولكنني وجدت حديثاً نبوياً يفيد نفس المعنى، وهو: «الإيمان أربعة وستون باباً، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق». راجع: ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن هلال، مسند احمد، بيروت-لبنان، دار صادر، ج ٢، ص: ٣٧٩.

٥٦) إسلام أون لاين____نت - اسألوا أهل الذكر - موقف الإسلام من تلويث البيئة.

٥٧) راجع: إعلان سان بيترسبورغ (١٨٦٨م)، بشأن حظر استعمال بعض القذائف في وقت الحرب.

٥٨) راجع: بروتوكول جنيف الأوّل لسنة ١٩٧٧م، المادة: ٣٥.

٥٩) راجع: بروتوكول جنيف الأوّل لسنة ١٩٧٧م، المادة: ٣٦.

٦٠) راجع: بروتوكول جنيف الأوّل لسنة ١٩٧٧م، المادة: ٤٨.

٦١) راجع: بروتوكول جنيف الأوّل لسنة ١٩٧٧م، المادة: ٥١.

٦٢) راجع المادة: ١٧، من البروتوكول الثاني الإضافي إلى اتفاقيات جنيف.

٦٣) فأكل الميتة محظور، ولكن إبقاء مهجة الإنسان عند المَخْمَصَة ضرورة، وليست أقل من المحظور، فيُباح المحظور لأجل الضرورة، فعليه الأكل لإبقاء روحه. والمخمصة مَفْعَلَة من الخمص، وهو ضمور البطن، ولما كان الجوع يؤدي إلى ضمور البطن، عُبِّر عنه بالمخمصة. فيكون المعنى كالآتي: فمن اضطر في مجاعة، جاز له أكل الميتة حفاظاً على حياته. راجع: الثعالبي، أبو منصور، تفسير الثعالبي، ط١، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ، ج١، ص: ٣٦٠.

٦٤) لقد تبيَّنت رأي سماحته من خلال استفتاء خاص، وجهته إليه بشكل شخصي، وقد حصلت على جوابه بتاريخ: ٣٠ ربيع الثاني ١٤٢٩هـ، الموافق ٦ أيار ٢٠٠٨م.

٦٥) فضل الله، محمد حسين، استعراض لرأي العلامة السيد في المشروع النووي الإيرانيّ، مجلة معلومات، يصدرها المركز العربي للمعلومات، العدد التاسع والثلاثون- تحت عنوان «**الملف النووي الإيرانيّ**»، شباط/ فبراير ٢٠٠٧، نقلاً عن موقع مجلة بيِّنات الإسلامية بتاريخ: ١٢-٨-٢٠٠٥م.

٦٦) أي في حال لم يكن مضطراً إلى فعل ذلك.

٦٧) الاحتياط هنا استحبابي، بمعنى عدم الإلزام، أي أنه يجوز للمكلَّف العمل بفتوى مرجع التقليد، أو الرجوع إلى الأعلم من بعده. ويصبح المعنى أنه يجوز إلقاء السم في مياه الأعداء إذا كان مما يُرجى به الفتح أو حين الضرورة، ولكن الأحوط استحباباً ترك ذلك ما أمكن.

٦٨) الكلباسي، إبراهيم، منهاج الهداية، مخطوطة: لا معلومات حول هوية الكتاب في أصله، ص:١٨٥-١٨٦.

٦٩) الشنقيطي، أضواء البيان، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت-لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر،

١٤١٥- ١٩٩٥م، ج٧، ص: ٤٩٥-٤٩٦.

٧٠) وأعطي مثالين على ذلك: الأوّل منهما: أن تخليص أسرى المسلمين من أيدي العدو، بالفداء، مصلحة راجحة، قُدِّمت على المفسدة المرجوحة، وهي انتفاع العدو بالمال المدفوع لهم فداء للأسرى. الثاني: أن انتفاع الناس بالعنب والزبيب، مصلحة راجحة على مفسدة عصر الخمر من العنب، فلم يقل أحد بإزالة العنب من الدنيا لدفع ضرر عصر الخمر منه، والحكم ما به يجيء الشرع، وأصل كل ما يضرُّ المنع. المرجع نفسه، ص: ٤٩٧.

٧١) الشربيني، محمد، مغني المحتاج، بيروت -لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م، ج١، ص: ٣٩. وهو شرح الشيخ محمد الشربيني الخطيب - من أعيان علماء الشافعية في القرن العاشر الهجري- على متن المنهاج لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، من أعلام علماء الشافعية، في القرن السابع الهجري.

٧٢) الشنقيطي، أضواء البيان، مرجع سابق، ص: ٣٧.

٧٣) الشيخ سيد سابق، فقه السنة، ط٣، بيروت- لبنان، دار الكتاب العربي، ١٣٩٧هـ-١٩٩٧م، ج٢، ص: ٣٨٩.

٧٤) الدسوقي، حاشية الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية-عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج٤، ص: ٢٩٨.

٧٥) السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، ط١، قم-إيران، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢١هـ، ص: ٤١٣.

٧٦) الزمالي، عامر، مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام، الإسلام والقانون الدولي الإنساني: حول بعض مبادئ سير العمليات الحربية، ص: ١٦٤-١٦٥. والمؤلف هو مستشار شؤون الشرق الأوسط والمغرب العربي في اللجنة الدولية للصليب الأحمر- القاهرة، وقدَّم هذا المقال إلى ندوة نظمتها اللجنة الدولية للصليب الأحمر في تونس في أبريل/نيسان ٢٠٠٢م :راجع:

www.icrc.org/web/ara/siteara0.nsf/html/5ZYG8Q

٧٧) راجع: القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، مرجع سابق، ج٢، ص: ٢٩٨-٢٩٩.

٧٨) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج١، ص: ٤٣٠.

٧٩) الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، ت ٣٢٩هـ، الأصول من الكافي، ط٣، طهران-إيران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨هـ، ج٥، ص: ٣٥.

٨٠) المتقي، الهندي، كنز العمال، مرجع سابق، ج٤، ص: ٣٨٤.

٨١) ابن قدامة، عبد الله، المغني، الطبعة الجديدة بالأوفست، بيروت-لبنان، دار الكتاب العربي، ج٤، ص: ٢٤٢.

٨٢) الحسم: الكي بعد قطع العرق لئلا يسيل دمه. والتشحُّط: التخبط والتمرغ في الدم.

٨٣) الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، مرجع سابق، ج٥، ص: ٣٢.



الدين والمتغيّرات الثقافيّة المعاصرة

الأستاذ إبراهيم منصور(*)

الكتاب: الدين والمتغيرات الثقافيّة المعاصرة، تأليف: علي رضا شجاعي زند، تعريب: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ١٨٠ صفحة

العلاقة بين الدين والتديُّن، من جهة، وبين الحداثة والعلمنة والعولمة، من جهة ثانية، موضوع بالغ الأهميّة، يشغل بال المفكّرين والباحثين وعلماء الاجتماع الدينيّ، كما يشغل حيِّزاً كبيراً من فكر الإنسان المعاصر، خصوصاً المتدينين والتنويريّين.

ما زال أتباع الأديان المختلفة يجاهدون لكي يُثبتوا أنّ البشريّة لا تستطيع أن تتخلّى عن الإيمان الدينيّ لصلاح دنياها وآخرتها، في حين لا تزال العلمانيّة تضيِّق الخناق على الأديان كيفما دارت بها الحال، وسواءٌ منها السماوية وغير السماوية، لتثبت أنّها هي (أي العلمنة) دون سواها، محطُّ رحال البشريّة في حاضرها ومستقبلها.

فلمن الغلبة في النهاية؟ وما هي العلاقة بين الدين والحداثة والعلمانيّة والعولمة؟ وهل يمكن التعايش بين الدين وكلّ هذه الظواهر؟ هذا ما يحاول كتاب (الدين والمتغيِّرات الثقافيّة المعاصرة) الإجابة عنه.

* كاتب وعضو اتّحاد الكتّاب اللبنانيين، من لبنان.

فحوى الكتاب

إنّ هذا الكتاب ـ كما يقول مؤلِّفه علي رضا شجاعي زند ـ في مقدّمة كتابه ـ يتألف من ثلاث مقالات: دراسة العلاقة بين الدين والتحديث، هي موضوع المقالة الأولى.

وبما أنّ العلمنة كانت لها تحدِّياتها الأشدّ للدين، وأفرزت أحداثاً متنوِّعة على شتّى المستويات الاجتماعيّة - الدينيّة، فقد عُنيتْ المقالة الثانية بدراسة العلمنة مصداقيًّا، في إيران المعاصرة.

وأمّا المقالة الثالثة فتسلِّط الضوء على عمليّة جارية دوماً، هي عمليّة العولمة؛ إذ حاولت المقالة معالجة الغموض في المفهوم لتعرِّج على تأثيرات هذه العولمة في الأديان، خصوصاً الإسلام وأهمّ التحدِّيات المحتملة التي تواجه هذا الدين الحنيف.

في المقالة الأولى يدرس الكاتب إمكانيّة تعايش الدين والحداثة، فيرى أنّ العولمة هي أهمّ عوامل العلمنة، وكان من المتوقَّع أن يؤدِّي بسطها وانتشارها إلى إقصاء الدين عن وعي الإنسان وحياته. إلّا أنّ وجود شواهد قويّة على الدين وفعاليّته، في المجتمعات الحديثة، يضع علامات استفهام حول نظريّة العولمة وتخميناتها واستنتاجاتها، ويفتح باب الأمل مشرعاً أمام المجدِّدين الدينيِّين في مجال الدين على معايشة الحداثة.

قد ظهرت فعلاً، حالات المواكبة والتعايش بين الدين والحداثة، في بعض التجارب، خلافاً لما كان يتوقّعه بعض علماء الاجتماع ذوي الخبرة بالدين والعالم الحديث[1].

ويقدّم الكاتب، في هذا الإطار، رأياً لبعض علماء الاجتماع يقول إنّ وجود مصاديق لتناغم الدين والحداثة، في مقاطع من التاريخ، ومناطق من العالم، أدّى إلى انبثاق نتائج ظنيَّة وكليّة ترى أنّ التحدِّيات المدَّعاة بين الحداثة والدين ليست ذاتيّة، بل ناجمة عن قراءات ذاتيّة للدين أو الحداثة. وبناءً عليه، فلا العلمنة مصير محتوم للحداثة، ولا الحداثة تعني الرفض الكلّيّ للدين. وبالتالي يمكن السير نحو إسلام حداثي، أو حداثة إسلاميّة بهدف صيانة الدين في العالم الحديث، وتلطيف الحياة الحديثة بالإضافات المعنويّة التي يؤمّنها الدين.

وخلافاً لهذا المعتقد، يرى علماء الاجتماع -في الجانب الآخر- أنّ في الجمع أو التعايش بين الدين والحداثة، استحالةً، وذلك انطلاقاً من النقاط الآتية:

١- العلمنة لا تعني - وفقاً لأيٍّ من تعاريفها - شيئاً أقلّ من تقييد الدين، أو تحريفه.

٢- ثمّة قرب قريني بين العلمنة والحداثة، بحيث إنّ كلّ خطوة في طريق الحداثة، تبتعد بنا خطوة عن طريق الدين.

٣- التعارض المستعصي على الحلّ بين الحداثة وأنواع خاصّة من الدين، لا يرتفع إلّا عن طريق دحض أو قلب أحدهما لصالح الآخر[٢].

في الردّ على تلك النقاط الثلاث وأصحابها، يؤكّد المؤلّف على حقيقة جليّة، هي أنّ الحداثة ليست الخيار الوحيد، ونموذج التنمية الوحيد للمجتمعات الإنسانيّة. ويقول في هذا الصدد:

«ما لا شكّ فيه لدى أيّ مفكّر منصف ومؤمن بالإمكانيّات والسعة اللامتناهية، هو انفتاح المستقبل ورحابته، وعدم تعيُّن مسار التحوُّلات التاريخيّة».

من هذا المنطلق فإنّ المؤلّف يأخذ على بعض المفكّرين شكّهم في التعارض بين العلمنة والدين، واعتبارَهم بقاءَ الدين واستمرارَ حياته على أرضيّات العلمنة، حالة محتملة وجائزة. وقد تذرَّع هؤلاء المفكّرون لإثبات نظريّتهم، بأنّ وجود شواهد على العلمنة، إلى جانب مصاديق للتديُّن، يعَدُّ دليلاً على عدم التعارض بين الدين والعلمنة. ولكنّ الكاتب يفنِّد هذا الرأي رادًّا إيّاه إلى مجموعة من حالات السهو والخطأ الشائعة في مثل هذه القضايا، علماً بأنّ الكلام عن تعايش الدين والعلمنة غير ممكن، إلاَّ إذا جرى إحراز عدم وجود أيّ تنازل أو تهميش لموقع الدين ومكانته، أو أنّ التنازل الحاصل لا يؤدّي بأيٍّ شكل من الأشكال، إلى عدوله عن مديَاته وأغراضه وأهدافه التي يدّعيها هو لنفسه. والمصاديق التي يسوقها أصحاب نظرة التعايش قلَّما تتضمّن مناقشة مثل هذه الشروط وإثباتها.

ويـردُّ الكاتب نظريَّته في عدم الانسجام بين العلمنة والدين إلى تركيزه على أنّ العلمنة عمليّة زاحفة توسّعيَّة، وتحتلُّ تدريجيّاً كافّة المساحات الخاصّة بالدين، أو التي يدّعيها الدين لنفسه، وتدفعه إلى أدنى المواقع وأكثر الأماكن هامشيَّة وتفاهةً. وبالتالي فإنّ مشاهدة حالات ومظاهر دينيّة في المجتمعات المتعلمنة، لا تُعَدُّ ثغرةً في نظرة الكاتب إلى العلمنة التي تعمل في خطوتها الأولى، على إسقاط الدين من مرتبته كحلّ جامع لكلّ شؤون الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، وتقترح عليه (أي الدين) أن يبقى المؤسّسة العُليا. ولكنّها، في خطوةٍ ثانية، تسحب البساط من تحته، إذ تدعو بقيّة المؤسَّسات إلى الخروج عن السيطرة والهيمنة للدين كمؤسَّسة فرعيّة، أو تركه لمنزلته المؤسَّساتية. ويدعم الكاتب استنتاجاته هذه بآراء عدّة من المفكرين في هذه المجالات، منهم:

لاكمن (١٩٦٧)، وبرغر (١٩٦٧)، ولوهمن (١٩٨٢)، ودابلر (١٩٩٩). وتبقى المحطة الأخيرة للدين، في هذه العمليّة، هي تحوُّله إلى هَمّ شخصي في إطار الجوانب المعنويّة والروحيّة للحياة[٣].

الحداثة والعلمنة

يرى المؤِّلف أنّ ثمَّة إجماعاً على أثَر الحداثة في العلمنة بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين، مثل هميلتون (١٩٩٥)، واستارك (١٩٩٩)، وعلماء اجتماع الدين.

كما يُشير إلى اعتقاد فيليب هاموني (١٩٨٤) بأنّ العلمنة هي نتيجة وثمرة لسياقات التحوُّل الصناعي، والعقلنة والتمدُّن، وهي من الخصائص الرئيسة للحداثة.

وقد لاحظ هايدن (١٩٨٧) وفينك (١٩٩٢) تأثيرات هذه العوامل في خفض منزلة الدين.

ويرى جيمسون أنّ النظام الرأسمالي الحديث الذي أوجد عالماً ماديّاً تماماً، هو المسؤول عن موت الدين، (وهو بذلك يقصد المجتمعات الأوروبيّة والأميركيّة)، فيقول إنّ الرأسماليّة والعصر الحديث حقبة نشهد فيها انقراض الأمور المقدَّسة، إذ تزول جميع القِيم المعنويّة من الحياة الجارية بتأثير الثقافة المادية[٤].

الدين والحداثة

لقد واجهت هذه النظريّة المذكورة أعلاه، والشائعة، انتقادات وتشكيكات جادّة خلال العقد أو العقدين الأخيرين. وقد طرح المشكّكون إمكانية تعايش الدين مع الحداثة، وأنّه لا ينبغي إطلاقاً إصدار حكم حازم بشأن وجود سياق يُفضي إلى زوال الدين. وقد قسم الكاتب هؤلاء المفكّرين ثلاث فئات:

١- الذين شكّكوا في كون الإنسان والمجتمعات، في مرحلة ما قبل الحداثة، أكثر تديُّناً من الإنسان والمجتمعات الحديثة.

٢- الذين شكّكوا في ألّا يكون الإنسان والمجتمعات القادمة، أكثر تديُّناً من الإنسان والمجتمعات في العصر الحديث.

٣- الذين يشيرون- عند دراستهم للوضع الحالي- إلى شواهد ومؤشرات مهمَّة للتعايش بين الدين والحداثة.

تسوق الفئة الأخيرة شواهد عينيّة على أنّ الدين يواصل حياته بنشاط وفاعليّة، على خلفيّة الحداثة، ليؤكِّدوا على إمكانيّة التعايش والصلح بين الدين والحداثة. ومع أنّ الشواهد المطروحة من قِبلهم، متنوِّعة، إلّا أنّه يمكننا حصرَها وتصنيفَها في خمس مجموعات متمايزة:

١- نظريّة ماكس فيبر وأتباعه حول اكتشاف التناغم بين نوع من الأخلاق الدينيّة، وبين النظام الرأسماليّ الحديث، كأبرز تجلّيات الحداثة.

٢- وجود المستوى العالي للتديُّن، في بعض المجتمعات الحديثة.

٣- ظهور حركات دينيّة جديدة في العالم الحديث.

٤- تديُّن بعض القادة الحداثويِّين، أو حداثة بعض القادة الدينيِّين في البلدان النامية.

٥- وجود بعض العناصر الحداثيّة في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للمتديِّنين[٥].

الحداثة وردود الفعل الإسلاميّة

يرى المؤلِّف علي رضا شجاعي زند أنّ الكثيرين من علماء اجتماع الدين الغربيّين اكتفوا بإطلاق آراء عامَّة حول الأديان غير المسيحيّة، بسبب قلّة معلوماتهم عن الفوارق العريقة بين تعاليم الأديان وتيّاراتها الداخليّة، ممّا جعل نظريّاتهم تُراوح في العموميّات والكليّات. ولجلاء هذا الموضوع يسارع المؤلِّف إلى القول بأنّ ظهور العناصر الحداثية وانتشارها وبقاءها في بعض المجتمعات الإسلاميّة، لم تكن لتتحقّق وتؤتي ثمارها من دون مساعدّة الركائز الفكريّة والتعضيدات الأيديولوجية الموافقة لها.

وينبغي الاعتراف ـ يقول الكاتب ـ بأنّ هناك في إيران الإسلاميّة، حداثة حقيقيّة ـ ومن دون عنوان، طبعاً ـ تعيش إلى جانب الدين، وتجري في حياة المتديّنين. وهي تحاول ـ رغم بدائيَّتها ـ أن تطرح نفسها كتجربة مختلفة، ونموذج يُحتذى به من قِبل المجتمعات الأخرى. ويعتبر المؤلِّف أنّ هذا المصداق النوعيّ يتمتّع بدرجة عالية من الإتقان والمتانة والتوثيق لدحض نظريَّة تعذُّر التعايش بين الدين والحداثة[٦].

ويذكر الكاتب جهود (فيبر) لإثبات نوع من التناغم والانسجام بين البروتستانتيّة المسيحيّة، وبين روح الرأسماليّة، لإثبات إمكانيّة التعايش بين الدين والحداثة. لكنّه، أي المؤلِّف علي رضا شجاعي، يعتبر أنّنا إذا كنّا هناك (في البروتستانتيّة المسيحيّة) أمامَ دين تجزيئيّ، وتوصَّلنا ـ في إطار عمليّة غير إراديّة ـ إلى التناغم مع أحد أوجه الحداثة، فإنّنا، هنا (في إيران الإسلاميّة) أمام دين شمولي، ومسيرة واعية تمام الوعي، حيث الجهود حقيقيّة وجادّة لتعزيز التديُّن الشامل ذي الامتدادات الفرديّة والاجتماعيّة من ناحية، والسباق الساخن لتحديث ظروف الحياة، من ناحية أخرى.

ويُثير الكاتب مسألةً مهمَّةً تتعلَّق بنوعيّة التحديث في الدولة الإيرانيّة، هل هو على مستوى الاستهلاك لمنتَجات الحداثة؟ أو على مستوى الإنتاج في عمق الحداثة؟ فيقول إنّ بعض حالات التماشي والتعايش مع العناصر الحداثيّة الملاحظة على تجربة الدولة الدينيّة في إيران، لا تتعلّق بالتكيُّف مع منتجات الحداثة الخاصّة، بل بمتطلَّبات التغيير

والتحديث والتلبية المناسبة لإحتياجات الإنسان الجديدة، تبعاً للتحوُّلات الكميّة والنوعيّة في ظروف حياته.

ويستدرك الكاتب قائلاً إنّ مكابدة مُثُل الثورة، وتأسيس دولة دينيّة في إيران، يحتاجان إلى زمن أكثر من هذا حتّى يتحوّلا إلى تجربة ممكنة التقييم ومواجهة للحداثة؛ إذ إنّ الأوضاع والبنى العامّة لا تُخلَق من الصفر، ولا تتشكّل في الفراغ، وإنّما تتحقّق تدريجيًّا، وبالعزيمة والتدبير والجهود الدؤوبة على طريق كثير المنعطفات والتجاذبات، وبكثيرٍ من الاختبارات والأخطاء. طريق يكون الاتجاه ومقدار الحركة فيه تابعين وحصيلتين لعوامل متعدّدة وقوى مختلفة الاتجاهات؛ وذلك على أرض ليست بكراً بالكامل، وبخامات وأدوات موجودة مسبَّقاً، وبعضها معارض، أو غير متماشٍ، ولكن لا مندوحة عن استخدامه بسبب هيمنته وسيطرته.

ويحذِّر الكاتب من أنّ عدم التوفُّر على خطّة أو عزيمة أو إرادة حادّة لإطلاق نموذج دينيّ للحياة والتجدد، والابتلاء بمقتضيات العمل، والاستسلام للظروف والإمكانيّات الجاهزة مسبقاً في العالم الحالي، منبعثة من تقبُّل أطروحة نهاية التاريخ، وانتهاء عصر الدين والأيديولوجيّات، وقبول الأحقيَّة البراغماتيّة للنموذج الذي نجح عمليّاً وفرَض هيمنته.

ويتابع المؤلِّف تحذيراته قائلاً: «**السَّيْر في هذا الطريق، مع أنّه يبدِّد من أذهان المتديِّنين وقلوبهم، الأملَ بظهور بدائل دينيّة للتحديث والتجدُّد، لكنه لا يُثبت. في الوقت نفسه. شيئاً لصالح إمكانيّة التعايش بين الإسلام والحداثة؛ إذ لن يبقى في خاتمة هذا الطريق، شيءٌ من الدين بالشكل الذي تفيده التعاليم الإسلاميّة، حتّى يمكن الكلام عن التلاقي بينه وبين الحداثة، هذا ما عدا ذكريات نوستالجيّة، أو تماثيل متحفيّة لا تشكّل حالة نديَّة للحداثة**»(٧).

ويخلص الكاتب، في نهاية مبحثه الأوَّل (الدين والتحديث) إلى أنّ وجود نوع من الإجماع بين علماء الاجتماع الكلاسيكيّين، وعلماء اجتماع الدين، حول دور الحداثة في

عمليّة العلمنة، أو الدور العلمانيّ للحداثة، يزيل كلَّ الشكوك بشأن التعارض الحتمي (المستعصي على العلاج) بين الدين والحداثة[٨].

الدين والعلمنة - احتمالات العلمنة في إيران

المقالة الثانية من هذا الكتاب - وهي بعنوان (احتمالات العلمنة في إيران) - يحاول فيها المؤلِّف، عن طريق تشخيص موضع البحث في أدبيّات العلمنة، فصلَ منهجيّة المقالة عن التأمّلات والاهتمامات الصحفيّة والإعلاميّة، والهموم الكلاميّة في هذا الباب.

ويعتبر الكاتب في مقدِّمة هذا البحث، أنّ العلمنة هي ذات جذور غربيَّة، وقد وصلت، في تلك البلدان، إلى بلوغها التجريبيّ والنظريّ. كما يرى أنّها عمليّة عامَّة نابعة من أمنيات البشر بمزيد من التمتع بمواهب الحياة؛ لذلك ستطال أيّ فرد أو مجتمع يسير سيراً حثيثاً في طريق التنمية. ومع أنّ العلمنة كانت من الموضوعات المحبَّذة لدى المستنيرين والصحافة، وقد بلغت أطوارَ نضجها واتّساعها في إيران، عن هذا الطريق، إلّا أنّ هذا الموضوع أو البحث - كما يرى المؤلِّف - يعاني في المجتمع الإيرانيّ من نقيصتين مهمّتين، رغم كلّ سعته واستيعابه:

١- عدم وصول المساعي النظرية الرامية إلى إطلاق نظريّات متطابقة مع الظروف الإيرانيّة، إلى نتائج تُذكَر.

٢- الإفتقار إلى مساعٍ جادّة لتجاوز النقاشات النظرية نحو البحوث العلميّة الميدانية.

بعد هذه المقدّمة، وتحت عنوان (محلّ النِّزاع) يعمد الكاتب إلى تقسيم المجتمعات - من حيث علاقتُها بالدين - إلى ثلاث فئات:

أوّلاً: مجتمعات ليس لا علاقة بالدين.

ثانياً: مجتمعات لها علاقة بالدين عن طريق التأثيرات غير المباشرة، والمحدودة للأفراد المتديّنين.

ثالثاً: مجتمعات لها بالدين علاقة بنيويّة منظّمة.

ويَعتبرُ الكاتب أنَّ النوع الأوّل نادر التحقُّق جدّاً، ومصداقه المحتمَل الوحيد بعض المجتمعات الغربيّة الشديدة العلمانيّة. أمّا النوع الثاني فهو الحالة التي تصدقُ على معظم المجتمعات المعاصرة. وأمَّا النوع الثالث فهو - رغم ندرته - له عدّة مصاديق في العالم المعاصر، وربما أمكن اعتبار إيران ما بعد الثورة مصداقاً بارزاً لهذا النوع.

وبقليلٍ من التسامح يُطلق الكاتب على هذه الأنواع - على الترتيب - أسماء: (المجتمع العلماني)، و(مجتمع المتديّنين)، و(المجتمع الدينيّ).

وفي ضوء حقائق ثلاث هي:

١- الجوهر الشموليّ والتركيبيّ للإسلام،

٢- الأكثرية المسلمة التي تزيد عن ٨٩٪، والأكثريّة الشيعيّة التي تقارب الـ٩٠٪ في إيران،

٣- توفُّر الظروف لممارسة الدين دوراً بنيويّاً في المجتمع،

يبدو أنّ نوع الدولة الدينيّة يتطابق مع الوضع في إيران أكثر من غيرها.

ويرى المؤلّف أنّ في المجتمع الإيرانيّ ديناً مشتركاً ينادي بالتدخُّل في الميادين السياسيّة - الاجتماعيّة، وله نفوذ واعتبار كبيران في هيكيليّة المجتمع، وقد تولّى أرقى المناصب في السلطة السياسيّة إثر ثورة شاملة كبيرة، عن طريق أصوات الجماهير المباشرة وغير المباشرة.

كما يلحظ الكاتب أن مجموع هذه الظروف قد وفَّر أرضيَّة مساعدّة لتفعيل العوامل (الإراديّة) و(اللّاإراديّة)، أو (مشاريع) و(عمليّات) العلمنة في إيران[٩].

ثمّ يعمد المؤلِّف علي رضا زند إلى تعريف العلمنة بأنّها عمليّة تهبط فيها مكانة الدين وأهميّته عند الفرد والمجتمع، وتغلب فيها التصوُّرات والقراءات الدنيويّة عن التعاليم والغايات الدينيّة.

وعلى أساس التوجُّه التجزيئيّ الغالب على التعاليم المسيحيّة، تعني العلمنة هبوط مكانة الدين وأهميّته إلى جانب نوع من (الانتقال) من ما وراء الطبيعة إلى الطبيعة،

ومن الله إلى الإنسان، ومن الإيمان إلى العقل.

وبحسب النظرة التقابليّة الجارية في الرؤية المسيحيّة التجزيئيّة، فإنّ أيَّ شكل من الاهتمام بالطبيعة والعناية بالإنسان والاستعانة بالعقل، يستدعي الإدبار والإعراض عن الأنداد والمعادلات الدينيّة.

ومن البديهيّ ـ كما يشير الكاتب ـ أنّ هذا التعريف أو الفهم لعمليّة العلمنة يتناقض مع تعاليم الأديان الشموليّة، خصوصاً الإسلام الذي يؤكّد على الدمج والتسرية، لا على التفكيك والتجزئة، وعلى الملاءمة والتوفيق بين الثنائيّات المذكورة، لا على تناشزها وتعارضها، إضافةً إلى تأكيده على التوفيق بين سائر الثنائيّات، نظير العقل والوحي، والعلم والدين، والدين والدولة، والتراث والحداثة.

وتحت عنوان (مسار العلمنة في إيران) يرى المؤلِّف أنَّ الشكّ في انطباق نظريّات العلمنة الغربيّة على الظروف الإيرانيّة، لا ينفي إطلاقاً، احتمال علمنة إيران، بما في ذلك علمنة المجتمع والفرد والدين في إيران، إنّما يرمي إلى تحليل صحيح للمسألة من أجل اكتشاف عوامله ومسيرته الواقعيّة وعرضها[١٠].

ويعتقد المؤلف أوّلاً أنّ العلمنة في إيران، تتأثّر، بالدرجة الأولى، بكفاءة أو عدم كفاءة نظام يُطلق ادعاءات كبيرة جدّاً. وثانياً تَتَبع نموذج التنمية الذي تمَّ أو سيتمُّ اختياره لإدارة هذا المجتمع.

ويُحذِّر من مسألة هي غاية في الخطورة مؤدّاها أنّ عدم كفاءة الحكومة – الدولة في توفير الحدود الدنيا من الحياة الكريمة للإنسان المعاصر الغنيّ بالآمال والمطالبات، يمكن أن يزعزع إدارة المسلمين في الاندفاع نحو المجتمع والدولة الدينيَّيْن، ويبثّ في نفوسهم اليأس من السعي وراء المبادئ الدينيّة كخطط عمل وحياة، ويصرفهم عنها. كما أنّ الاستنساخ المنفعل، ومن دون تغييرات لوصفة التنمية الغربيّة، يمكن أن يُعَلْمِن المجتمع المتديِّن، والأفراد المتديّنين على المستوى العمليّ، حتّى لو لم يمسّ ظاهرهم الدينيّ.

في ضوء المعايير أعلاه، بخصوص تصنيف عوامل العلمنة إلى أصليّة وفرعيّة، يبدو أنّ «**عدم الكفاءة**» و(نموذج التنمية غير المناسب) يعُدُّهما المؤلِّف من أهمّ العوامل الأصليّة لعلمنة المجتمع في إيران. هذا مع العلم أنّ اتضاح عدم كفاءة الأديان الشموليّة في تأسيس المجتمعات وإدارتها ورفعتها، هو ذو تكاليف أعلى بكثير من الأديان التجزيئيّة.

وفضلاً عن خسرانها (أي الأديان الشموليّة) فرصة نادرة، فإنّها تمنحُ أرضيَّةً مساعدّة وفرصة مضاعفة للمنافسين المتربِّصين بالدين كي يُعَلْمِنوا المجتمع والفرد.

وتبرز هذه القضيّة بدرجة من الخطورة والأهميّة بالنسبة إلى المذهب الشيعيّ الذي اكتسب ـ بسبب العقبات والمِحَن التاريخيّة ـ حماساً وتعجيلاً مبدئيًّا أكبر، ونزل إلى الساحة بادعاءات أضخم[11].

هنا مكمن الخطورة، إذاً؛ لذا فالتشديد على التأثير المضاعف لعدم الكفاءة، في عمليّة العلمنة، ناجمٌ عن أنّه ـ فضلاً عن عرقلة الوصول إلى الأهداف المقرّرة للدين ـ يؤدّي إلى انكسار الدين وتراجعه في الميادين الأيديولوجيّة والنظريّة.

وفي موضوع (نموذج التنمية غير المناسب) يقول علي رضا شُجاعي إنّ البنية الاجتماعيّة للمجتمعات ـ باعتبارها أرضية لتطبيق التعاليم الدينيّة، وتحقيق أهداف الدين بخصوص الإنسان ـ تتأثّر تأثّراً شديداً بأسلوب إدارة المجتمعات ونموذج تنميتها.

وخلافاً للرؤية التي تحاول اختزال التنمية إلى محض تدخُّل صناعي ـ إداري في شتّى المجالات الاجتماعيّة، واعتبارها غنيَّة عن أيِّ أُسُس نظريّة واتجاهات أيديولوجيّة، يسارع المؤلِّف إلى اعتبار التنمية ظاهرة تحتاج بشدَّة ـ خصوصاً من ناحية تعيين الأهداف ومسار التطوُّر ـ إلى توجيه أيديولوجيّ وهداية نظريَّة.

ويركّز الكاتب على هذه الفكرة محذِّراً من أنّ قلّة الاهتمام بتأثيرات نموذج التنمية في عمليّات العلمنة، ناتجة من اعتبار الأديان غير أيديولوجيّة وتكمن خطورة هذا الادِّعاء الذي يُطرح أحياناً من باب مناصرة الدين، وبهدف تعظيمه، وضمان بقائه في

عصر انتهاء الأيديولوجيّات، في أنّه يُفضي - لا إراديّاً - إلى تعطيل الدين وإخراجه من حيِّز الفائدة والنفع.

ويتابع الكاتب شرح هذه الإشكاليّة مؤكِّداً على أنّ إثبات لا أيديولوجيّة الدين عمليّة يسيرة وصائبة، إذا كانت بخصوص الأديان التجزيئيّة المجافية للدنيا. أمَّا إذا كانت بخصوص الأديان الشموليّة كالإسلام، فهي غير صائبة ولا ميسورة. وإنّ هذه الأديان لا تستطيع عدم الاكتراث للاتّجاهات الأيديولوجيّة الكامنة في أهداف نماذج التنمية ومساراتها، ولا يمكن لأيِّ نموذج من نماذج التنمية تأمين غايات الأديان وأغراضها وضمان بقائها وحيويّتها.

ويتابع الكاتب تحليله لهذه المسألة الشائكة معتبراً أنّ التأثيرات المذهلة والواسعة للتنمية في ميادين الحياة الفرديّة والاجتماعيّة المختلفة، تضع الأديان وأتباعَها في الموقف الصعب. ثمّ إنّ التناشز المستمرّ بين الظروف والمطالبات يؤدّي إلى غياب المبادئ والأهداف الدينيّة في غياهب الانتظار، وتحوُّل الدين إلى تكليف شاقّ، وأحياناً لا يُطاق. وبذلك لا يمكن العثور على الدين إلّا في صفحات الذهن وسرائر القلوب على أحسن الافتراضات. ويستنتج المؤلِّف، من ذلك، قائلاً إنَّ هذا هو معنى العلمنة الذي اعتبره بعض المستنيرين الدينيِّين مشفقاً ونصوحاً جدًّا، لأنّه لا يمتنع عن الهدم الكامل للدين فحسب، بل ويتلطّف بالمساعدّة على استقراره في أفضل أماكنه وأنسبِها - ألا وهو ذهن المتديِّن وقلبه - وبقائه مقدَّساً مؤتمناً بعيداً عن التلوُّث بالأمور الفانية الدنيئة.

ويخلص علي رضا إلى القول، في هذا الموضوع: (ما عدا إتِّباع) الدولة لنموذج التنمية لدى الآخرين، في إدارة المجتمع. فإنّ تبعة هذا الاتِّباع سواء أكان موفّقاً أو غير موفّق، سينتهي لصالح أصحاب هذا النموذج وعارضيه، ويُعَدُّ شاهداً آخر على عجز الدين في المجالات الاجتماعيّة، وفي تصميم نموذج للتنمية وعرضه، وفي اقتباس النماذج واحتذائها، وحتى في التطبيق الصحيح للنماذج التي حالفها النجاح في تجارب الآخرين[١٢].

وفي موضوع أداء النخبة وتوجهاتهم، يعتبر المؤلّف أنّ النخبة ـ في ظروف معيّنة ـ عامل مؤثّر في ظهور العلمنة وتكريسها. وفي ضوء الماضي التاريخيّ لإيران وظروفها الراهنة، يرصُد تيّارَيْن نخبويَّيْن مؤثِّرين في المضمار السياسيّ والاجتماعيّ: تيار رجال الدين، وتيّار المتنوِّرين.

رجال الدين: يعتبر المؤلف أنّ رجال الدين ـ بسبب الادِّعاء والدور والرسالة التي حملوها على عاتقهم، والتوقعات التي أوجدوها لدى عموم الناس تبعاً لذلك ـ سيؤثّرون في علمنة إيران عن ثلاثة طرق على الأقلّ: الانفصال عن الناس، والميل إلى الدنيا والنزعة المحافظة.

١. انفصال رجال الدين عن الناس

إن المجابهات التاريخيّة لرجال الدين الشيعة مع السلطات والحكومات أخذت أواصرهم وارتباطهم بالجماهير إلى حدٍّ بعيد، وهذه الخصيصة التي أفصحت عن آثارها بوضوح في فترة الثورة الإيرانيّة، خلال عامي ١٩٧٨ و١٩٧٩، قد تعرّضت ـ بعد تشكيل النظام السياسيّ الدينيّ واستلام السلطة ـ إلى تغييرات يُعبَّر عنها (بانفصال الناس عن رجال الدين). ومع أنّ هذه الظاهرة ربّما تعرّضت لنوع من التضخيم، وكان لها معانٍ مختلفة عند من روَّجوا لها، إلّا أنّها واقع تثبتُه كثرة الشواهد. ومع ذلك هناك آراء متضاربة حول كميّة هذا الواقع ونوعيَّته وأسبابه(١٣).

إنّ قصد الكاتب من انفصال رجال الدين عن الناس، أنّ الانشغال الإجباريّ لرجال الدين في أدوارهم ومسؤوليّاتهم الجديدة، أثّر سلباً على أواصرهم وارتباطاتهم المباشرة وغير الرسميّة السابقة مع الناس، وقلّل إلى حدٍّ كبير من حضورهم في مواضعهم التقليديّة، أي المساجد والمنابر نتيجةً لانخراطهم في نشاطات أهمّ ـ حسب الظاهر ـ في الأجهزة والمؤسّسات الحكوميّة كدوائر الدولة والمؤسَّسات الثوريّة وقوّات الشرطة والجيش والسلطة القضائيّة والقطاعات الإعلاميّة الرسميّة.

٢. مَيْل رجال الدين إلى الدنيا

يرى المؤلّف أنّ تأسيس نظام الحكم من قِبَل الأديان الشموليّة ـ مع أنّه استراتيجيّة لازمة ومفيدة لنشر التعاليم وتكريسها، ومتابعة المبادئ والأهداف الدينيّة ـ ينطوي على آفات من قبيل مَيْل المتديّنين إلى الدنيا. فعدم المراقبة اللازمة، وقلّة الاكتراث لهذه الورطة يُفضيان إلى مسخ الدولة الدينيّة، ونقض أغراض الدين. إنّ هذا الأمر خطير، وقد يؤدّي إلى ابتعاد الناس عن الدولة الدينيّة، وربما إلى إعراضهم عن الدين نفسه![١٤].

٣. النزعة المحافظة لرجال الدين

لقد عانت مختلف أنواع الحكومات التي تأسَّستْ في البلدان الإسلاميّة، باسم الدين، من مشكلة مشتركة، هي ترجيح البقاء على المبادئ والأصول؛ فإنّ ضرورات مختلفة من قبيل البقاء والأمن والحزم واليقظة حيال المنافسين الدينيّين، وتهديدات الأجانب، أدَّت دائماً إلى ترسيخ نمط من الروح المحافظة حيال أنظمة الحكم. ومع أنّ هذه الروح شاعت بين علماء أهل السنّة أكثر، بسبب الغلبة التاريخيّة، إلّا أنّها لم تكن بعيدة كل البعد عن ممارسات علماء الشيعة وأفكارهم[١٥].

فرغم أنّ قوّة رجال الدين الإيرانيّين ونفوذهم سجَّلا تصاعداً خلال الفترة الماضية، وقد استلموا، في الحقبة الأخيرة، موقعاً حصريًّا في السلطة، بيد أنّهم لم يتحرَّروا من احتمالات الابتلاء بآفة النزعة المصلحية، والاحتياط، والنزعة المحافظة. وفي عهد استقرار الدولة الوحيدة، بالمعنى الدقيق للكلمة، ارتفعت احتمالات هذه الحالة، على نحو خاصّ[١٦].

إنّ تكاليف النزعة المبدئية، وصعوبات الإصرار على الأصول، من جهة، والقلق من خسارة هذه الفرصة الفذَّة، من جهة ثانية، يمكن أن يضعا رجال الدين على طريق يعتذرون فيه بحجم الطاقات والمتطلّبات ليتخلَّوا عن الأصوليّة المتوقّعة منهم، ويكتفوا بظاهر الأمور.

إنّ النزعة المحافظة والمصلحيّة لرجال الدين في الحكومات الدينيّة، لا تؤدِّيان فقط إلى تعطيل الأصول، بل تُفضيان أحياناً إلى التزمُّت والصرامة في التعامل مع النقّاد والمصلحين والمعارضين الأصوليين للنظام الحاكم. وهذا ما يمكن أن يساعد على علمنة المجتمع والمتديّنين.

وفي موضوع المتنوِّرين، يقول الكاتب: المتنوِّرون ـ بغض النظر عن ميولهم وتوجهاتهم ـ تيّار مؤثّر في الميادين الاجتماعيّة.. فإنّ سمات التجديد والنقد جعلت هذا التيّار مفضَّلاً ومحبَّذاً لدى شرائح من المجتمع، خصوصاً الشباب.

في ضوء صبغة التنوير وماضيه في إيران، حيث كانت عيونه دوماً مسمَّرة على الخارج، تكتسب هذه المسألة وضعاً خاصاً لا يَعْدَمُ التأثير في عمليّات علمنة إيران.

بعد ذلك ينتقل الكاتب إلى المقالة الثالثة والأخيرة من كتابه، فيسلِّط الضوء على عمليّة العولمة وتأثيراتها في الأديان، خصوصاً الإسلام، وأهمّ التحدِّيات المحتملة التي تواجه هذا الدين.

الدين والعولمة ـ الدين والظاهرة العالميّة

يشرح المؤلِّف (العالميّة) بأنّها عنوان عامّ لظاهرة لها جوانب مختلفة، وهي ـ بالدرجة الأولى ـ واقع يتعلّق بالإشباع الكمّي للعالم، ومضاعفة الترابط بين أجزائه المكوِّنة له.

وفي مقدِّمة البحث يثير الكاتب علاقة الدين بالمعنى الأعمّ للكلمة بـ(الظاهرة العالميّة) التي تشغل أذهان المفكِّرين منذ فترة، كما يطرح عدّة أسئلة من قبيل: هل نحن أمام موقف مشترك وردود فعل متشابهة من قِبل الأديان، أم أنّ كلّ واحد من الأديان واجه هذه الظاهرة بحسب خصائصه التعاليميّة والتاريخيّة، والمساحات والمدَيات التي يدَّعيها لنفسه؟ وهل تواجه الأديان ظاهرة واحدة، أم أنّ هناك صُوَراً للظاهرة العالميّة تشارك في هذه القضية، وتثير تحدِّيات مختلفة؟

وفي إجاباته عن تلك الأسئلة يركِّز الكاتب بحثه حول المسألة الآتية:

الأديان والظاهرة العالميّة

المسيحيّة والبوذيّة، من حيث إنّ لهما ادّعاءات عالميّة، ديانتان تأثّرت كلّ واحدة منهما ـ بشكل من الأشكال ـ بظاهرة العالميّة، وعمليّة العولمة، واضطرّتا أحياناً لإصدار بعض ردود الفعل حيالها. ولكن من حيث إنّهما لا تريان لنفسهما دوراً مباشراً وفاعلاً على الصعيد الاجتماعيّ، فإنّهما لا تُثيران الكثير من النقاش والجدل. إنّ التماشي والانسجام النسبيّ لهذين الدينيّن العالميَّين مع عمليّات (العلمنة)، أدَّيا إلى خفض مواطن الصدام مع الظاهرة العالميّة إلى أدنى المستويات.

على أنّ المسيحية تبقى على الرغم من خصوصيّتها الدينيّة وادّعاءاتها العالميّة، مختلفة ومنفصلة عن باقي الديانات؛ ذلك أن انتشار التفوق الغربيّ يعود لصالحها على كلّ حال، مع أنّ النزعة الفردانيّة والماديّة والعلمانيّة الكامنة في الظاهرة العالميّة، سوف تزعجهم عاجلاً أو آجلاً، وستسبِّب القلق لمسؤولي الكنيسة.

بينما الهندوسيّة والزرادشتيّة واليهوديّة والكونفوشيوسيّة، مع أنّها أديان متَّهمة ـ خلافاً للدينين السابقين ـ بالاهتمام بالدنيا، وتجمع أنصارها ومواليها، ولها ردود فعلها ـ مع بعض الفوارق ـ حيال الضغوط الخارجيّة لتحطيم حالات المقاومة التعاليمية والتأثير في أتباعها، لكنها بسبب طابعها الوطني ـ القوميّ لم ولن تتعامل بقدر الأديان العالميّة الشموليّة، مع الوجوه المختلفة للظاهرة العالميّة.

مع أنّ وجه التهديد في مواجهة هذه الظاهرة موجود بالنسبة إلى كلّ الأديان، ولكن ـ بالنظر إلى النقاط المذكورة أعلاه ـ يبدو أنّ أعقد الحالات وأشدّ التأثيرات تظهر بين هذه الظاهرة (العالميّة) والإسلام، فالسِمَة العالميّة والشموليّة والفاعلة للإسلام أوجدت بانبعاثاته الجديدة، في الفترات المتأخّرة، طاقة متراكمة، وإمكانيّات عالية بين أتباعه، وخلقت توقُّعات واسعة منه، وهو ما يندر أن نجد له نظيراً بين الديانات الحيّة في العالم[١٧].

الإسلام والعالميّة

الإسلام من الأديان الفاعلة وصاحبة الادّعاءات في المجال الاجتماعيّ. وقد جعلته هذه السِمَة يتدخّل في الماضي التاريخيّ للبلدان الإسلاميّة، ويعرض نماذج خاصّة تختلف عن الآخرين، لكنّها ليست حاسمة وقاطعة إلى درجةٍ لا تتأثّر معها بالأرضيّات الاجتماعيّة المختلفة، ولا تبدي أي مرونة حيال الظروف التاريخيّة المتنوّعة، ولا تترك عن نفسها أي تجارب؛ ذلك أنّ المبدأ الأساسيّ والخصيصة الضروريّة للدين الذي يدّعي العالميّة والخلود، يكمنان في هذه القدرة على التكيُّف. ويمكن إحراز قدرات التكيُّف لدى الإسلام من التدقيق في بعض خصائصه التعليميّة، فضلاً عن الدراسات التاريخيّة والاستقرائيّة. هذا، رغم أنّ المسلمين ربّما لم يستفيدوا من كلّ هذه الإمكانيّات بصورة صحيحة، وحبسوا أنفسهم داخل أسوار التقليد والتحجُّر.

إنّ (العالميّة) لا تُعَدُّ ظاهرة غريبة ومقلقة لدين استطاع اجتياز تاريخ نموٍّه وتطوّره في المجتمعات المختلفة بنجاح نسبي طوال خمسة عشر قرناً من الزمان، كما استطاع الحضور في الميادين العالميّة بحيويّة وحركيّة تفوقان ما كان له في الماضي.

إنّ هذه الظاهرة العالميّة تُعدُّ، بالنسبة إلى دين الإسلام العالميّ بقدراته الكبيرة على التكيُّف والتماشي مع المتطلّبات الخارجيّة، صانعة فُرص، أكثر منها خالقة تهديدات ومخاطر. إذا كان هناك احتمالات أخطار في هذه التجربة، فهي غالباً نتيجة تقصير أتباع هذا الدين، أو ضعفهم، في الوعي الصائب لظروفه ومتطلّباته، من جهة، واكتشاف إمكانيّاته وقدراته واستخدامها المدروس والصحيح، من جهة أخرى، أكثر من كونها ثمرة للعالميّة كواقع خارجيّ.

وفي المقابل، ما تقدِّمه العالميّة للإسلام والمسلمين كلُّه فُرص قلّما توفّرت قبل هذا لمشتاقي الحقائق الدينيَّة. فالعالميّة، من حيث عولمة القضايا والآفاق، وتطوُّر الاتصالات، وفّرت للأديان الدعويَّة، من جهة، والأرواح المتعطشة للحقيقة، من جهة ثانية، إمكانيّات مؤهّلة، وظروفاً منقطعة النظير، لم تكن في السابق حتّى لتخطر في الأذهان[١٨].

وعليه فإنّ العالميّة هي ظاهرة، إذا عُرفَتْ وحُلِّلتْ بصورة صحيحة، واكتُشفت بضائعها وآلياتُها جيداً، لكانت مفيدة من كلّ النواحي لدِينٍ مثل الإسلام.

وقبل أن يختم المؤلِّف بحثه في موضوع الإسلام والعولمة، يُشير إلى أنّ تصاعد (الإقبال على الدين) الملاحظ في العقود الأخيرة، وتزامناً مع انتشار أمواج العولمة، له أسباب وخلفيّات متنوِّعة ابتداءً من الانفعاليّة المفرطة، وصولاً إلى الفاعليّة الراديكاليّة:

- الإقبال على التقاليد الدينيّة كأدوات هوية.
- الإقبال على المعنويّة الدينيّة كردّ فعل حيال عالم غارق في المادة والاستهلاك.
- الإقبال على الدين بهدف التوفُّر على مشاريعَ بديلة لأسلوب الحياة ونموذج التنمية.

كلمة أخيرة

لقد أجاد المؤلِّف علي رضا شجاعي زند، في عرض آرائه حول الدين والمتغيِّرات الثقافيّة المعاصرة. ولم يظهر مجرّد كاتب أو ناقل آراء ومقتبِس نظريات من بطون الكتب، ليُظهر نفسه باحثاً اجتماعياً. بل بدا لنا - من خلال مطالعتنا لكتابه - عالماً اجتماعيّاً، وتحديداً في فرع علم الاجتماع الدينيّ.

كما كان المؤلِّف موضوعيًّا، أعطى ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، فلم يتجاهل أو يتغافل عن الأخطار التي يمكن أن تُحدق بالسلطة الدينيّة الحاكمة. وبسبب موضوعيته العلميّة ومبدئيَّته وإخلاصه لدينه ومجتمعه كان جريئاً في طرح آرائه ومعالجة مواضيع بحثه. من ذلك مثلاً، آراؤه في مواضيع حسَّاسة قد تسبِّب له بعض الإشكالات. من هذه المواضيع: انفصال رجال الدين عن الناس، وميل رجال الدين إلى الدنيا... كأنّي به كان يمشي في حقل ألغام، ولكنه أحسن اجتيازه بأمان عندما بيَّن أنّه يخشى على رجال الدين الحاكمين من أن تأخذهم مشاغل الحكم والغرق في تفصيلات الأمن والتنمية، بعيداً عن قواعدهم الأساسيّة بين الجماهير المؤمنة، في المساجد والمنابر. وهذا، إذا حصل - لا سمح الله - يؤدّي أو يساعد على علمنة المجتمع الإيرانيّ والمتديّنين.

أمّا تعريب الكتاب فقد كان جيداً، إذ إنّ لغة المعرِّب الأستاذ حيدر نجف عربية فصيحة صافية، لا يعتورها رِكّة أو عُجمةٌ أو ضعف. هي لغة علميّة رصينة تناسب علميّة مؤلِّف الكتاب ورصانته.

وإن كان لنا ملاحظة فهي إلى الشكل أقرب منها إلى المضمون، ذلك أن المؤلِّف قد وضع في الصفحة (١٤٠) عنواناً هو (الإسلام والظاهرة العالميّة)، ولكنه تحدَّث، تحت هذا العنوان، عن العلاقة بين مختلف الأديان - ومنها الإسلام - وبين الظاهرة العالميّة. فهو قد تحدّث عن المسيحية والبوذية ثمّ عن اليهودية والهندوسية والزرادشتية والكونفوشيوسية، ثمّ عن الإسلام. فكان أحرى بالمؤلّف - كما نرى بتواضع - أن يضع هذا الكلام تحت عنوان الأديان والظاهرة العالميّة، كما أثبتنا في مظانّه، وليس (الإسلام والظاهرة العالميّة)، خصوصاً أنّ المؤلِّف ذكر في الصفحة التالية (١٤١) العنوان نفسه (الإسلام والعالميّة) ممَّا أوقعه في التكرار، وقد كان في غنى عنه.

ويبقى الكتاب (الدين والمتغيِّرات الثقافيّة المعاصرة) لمؤلِّفه علي رضا شجاعي زند، كتاباً جيداً في مضمونه ومعالجته للقضايا التي أثارها، ممَّا يُفسح لهذا الكتاب مجالاً مرموقاً في المكتبة العربية.

الهوامش:

١) ص ١٦.
٢) ص ١٨.
٣) ص ٢٦.
٤) ص ٢٧ و٢٨.
٥) ص (٢٨ – ٣٠).
٦) ص ٤٣ و٤٤.
٧) ص ٤٦ و٤٧.

8) ص ٤٨.

9) ص ٦١.

10) ص ٨٣.

11) ص ٨٧.

12) ص ٨٩ و٩٠.

13) ص ٩١ و٩٢.

14) ص ٩٣.

15) للتعرُّف على حالات من هذه الروح بين علماء الشيعة، انظر: بهشتي سرشت ١٣٨٠؛ منظور الأجداد، ١٣٧٩.

16) ص ٩٥.

17) ص ١٤٠ و١٤١.

18) ص (١٤١ – ١٤٣).

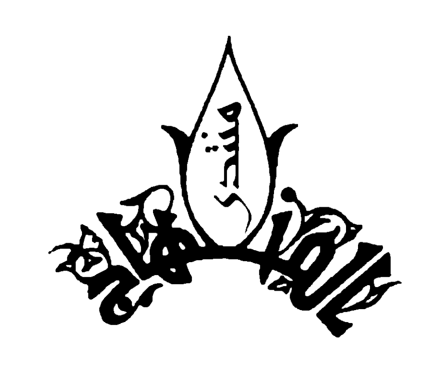


الإيمان الديني
بين العقل والعاطفة (٢)

منتدى المنهاج

المشاركون:

* د. نعمة الله بدخشان - محمد مزيدي - سعيد رحيميان
* ولي الله عباسي
* كبرى مجيدي بيدكلي



الإيمان والمعرفة الفلسفيّة
جدليّة العلاقة المتبادلة

د. نعمة الله بدخشان ـ د. محمّد مزيدي ـ د. سعيد رحيميان(*)

تمهيد

يقع البحث عن العلاقة بين الإيمان والمعرفة تحت عناوين مختلفة من قبيل الإيمان والعقل، والعلم والدين، والحكمة والشريعة. وهي من الأبحاث المهمّة والشاملة لدى علماء المسلمين والمسيحيّين. وبين متكلّمي المسيحيّة ثلاثة اتجاهات في مسألة الإيمان هي: النزعة العقليّة القصوى، والنزعة الإيمانيّة والنزعة العقليّة النقديّة، كما توجد بين علماء المسلمين نظريّات متفاوتة مشابهة لتلك التوجّهات. على الرغم من أنّ التوجه الغالب بين هؤلاء العلماء هو التوجّه العقليّ؛ إلّا أنّ بينهم من هو من أنصار النزعة الإيمانيّة والاتجاه العاطفيّ.

يسعى هذا المقال إلى دراسة العلاقة بين الإيمان والمعرفة الفلسفيّة وتحليلها ونقدها من وجهة نظر المفكّرين المسلمين، وتبيين نوع وماهيّة المعرفة المتّصلة بالإيمان الدينيّ والتأكيد على المعرفة الفطريّة لتُجعل مورداً واتجاهاً للبحث التفصيليّ فيما بعد. على هذا الأساس قسِّمت المعرفة ،بدايةً، إلى معرفة فلسفيّة (حصوليّة) ومعرفة فطريّة (شهوديّة) وبيّنت بعض لوازمها. وبناء عليه، قسِّمت النظريّات المطروحة حول ماهيّة

(*) د. بدخشان أستاذ في جامعة شيراز، د. مزيدي ود. رحيميان من متخرجي جامعة شيراز. ترجمة الشيخ علي ضاهر.

المعرفة المتعلّقة بالإيمان أيضاً إلى نظريّتين اثنتين: النظريّة الفلسفيّة والنظريّة الفطريّة. ثمّ بعد ذلك، تمّ بحث نظريّة الإيمان الفلسفيّة ضمن منهج تحليليّ. نقدي والإشكالات الواردة عليها، وفي القسم الختامي بحثت نظريّة الإيمان الفطريّة بناءً على تعاليم الكتاب والسنّة.

مقدّمة

يعدُّ مفهوم الإيمان وما يقابله، أي مفهوم الكفر، من المفاهيم الأساسيّة في هيكل المفاهيم الدينيّة. فالإيمان أساس الحياة الدينيّة ومنشأ الفضائل الأخلاقيّة، والكفر أساس الرذائل الأخلاقيّة. والسعادة الخالدة بالمنظار الدينيّ تُضمَن بالإيمان والعمل الصالح والتحرّر من حياة الخسران والضَّياع، فالسعادة رهنٌ بتحقّق هذين الأمرين[1].

في مسألة الإيمان، طرح علماء المسلمين أبحاثاً مهمّة وواسعة، وعالجوا إشكاليّات متعدّدة. في حديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان[2]. ولعلّ من الممكن بحث ودراسة مختلف المسائل المتعلّقة بالإيمان المبيّنة في هذا الحديث ضمن هذه المحاور الثلاثة الكليّة، أي المعرفة القلبيّة والإقرار اللسانيّ والعمل. ليس هدفنا في هذا البحث دراسة جميع المسائل المتعلّقة بالإيمان ضمن المحاور الثلاثة هذه؛ وإنّما فقط دراسة وتحليل علاقة الإيمان بالمعرفة الفلسفيّة. فالبحث عن علاقة الإيمان بالمعرفة مسألة أساسيّة وفيصليّة حاسمة؛ لأنّها تعدّ المرجع الأصلي لمناهج واتّجاهات الإيمان المختلفة. فعلماء المسلمين قد رتّبوا نظريّاتهم الموافقة للمعنى اللغويّ للإيمان - الذي هو بمعنى مطلق التصديق - في تحديد نوع التصديق المندرج في ماهيّة الإيمان، وتعرّضوا ضمن ذلك لمسائل عديدة. إنّ معرفة ماهيّة الإيمان بالنسبة إلى المتديّنين تحظى بأهميّة خاصّة سواء باللحاظ الفكريّ أم باللّحاظ العمليّ. وهذه الأهميّة ترجع من جهة إلى أنّ أهل التديّن يحتاجون إلى الفهم الصحيح والسليم

للمحتوى المفهوميّ لإيمانهم، كما أنّه لا مناص لهم، في حياتهم الدينيّة، من القيام بأعمال وتصرّفات تكون منسجمة مع إيمانهم الداخليّ - الباطني وموائمة له. إضافةً إلى ذلك، الإيمان هو لبّ الديانة وجوهرها ولا ترديد أو شبهة في الدور الأساسيّ للإيمان في كافّة التعاليم الدينيّة، وخاصّة ما يرتبط منها بالتربية. كما أنّه في تاريخ الفكر الإسلاميّ قد احتفظ الإيمان والمفهوم المقابل له، أي الكفر، دائماً بدوره المحوريّ في الجدل الفكريّ والسياسيّ - الاجتماعيّ.

في الثقافة المسيحيّة أدرجت المقولات الثلاث الإيمان والأمل والمحبة ضمن الفضائل الإلهيّة[٣] في مقابل الفضائل الطبيعيّة[٤].

إنّ ما سيُبحث في هذه المقالة دراسة نسبة الإيمان إلى المعرفة الفلسفيّة وبيان ماهيّة المعرفة المرتبطة بالإيمان. وتَعرض المقالة مواقف علماء المسلمين وآراءهم حول نوع هذه المعرفة وهويّتها ضمن نظريّتين: النظريّة الفلسفيّة والنظريّة الفطريّة الشهوديّة. النظريّة الفلسفيّة، هي نظريّة الذين اعتبروا المعرفة المرتبطة بالإيمان معرفة فلسفيّة وأنّها نوع من العلم الحصوليّ. والنظريّة الفطريّة نظريّة الذين اعتبروا هذه المعرفة معرفةً فطريّةً بمعنى كونها معرفة حضوريّة شهوديّة. وعليه، يمكن أن يشكّل السؤال التالي نقطة بداية للبحث: هل المعرفة المرتبطة بالإيمان هي معرفة مفهوميّة، أم معرفة بلا وساطة وحضوريّة؟ يوجد بين أتباع الأديان الإلهيّة مؤيدون لنظريّة الإيمان الفلسفيّ، منهم مسيحيّون ومسلمون. فالجهم بن صفوان (م. ١٢٨ هـ. ق.) من فرقة المرجئة يعتبر المعرفة النظريّة هي العنصر الوحيد المقوّم للإيمان، والجهل مقوّم للكفر[٥]. كما أنّ الشهيد الثاني من علماء الشيعة يُثبت أنّ المراد من التصديق الإيمانيّ هو اليقين الجازم[٦]. ويعدّ الشيخ نصير الدين الطوسيّ الإيمان هو التصديق القلبيّ والإقرار اللسانيّ معاً ولا يكفي أحدهما بدون الآخر[٧]. وجعل فلاسفة المسلمين الإيمان على نحو رئيسي في خانة الحكمة والكمالات النظريّة وأنّه عبارة عن المعرفة الفلسفيّة بالله وسائر متعلّقات الإيمان[٨]. وأحياناً عرّفوا التصديق الإيمانيّ بالعلم والتصديق اليقينيّ الذي

لا يقبل الزوال والتغير[٩]. واعتبر أبو الحسن العامريّ أيضاً أنّ الإيمان يعني الاعتقاد الصادق واليقينيّ وموطنه القوّة العاقلة[١٠].

في الجهة المقابلة، لم توافق جمهرة من علماء المسلمين على هذه النظريّة، وشرحت الإيمان على أساس المعرفة الفطريّة أو الحضوريّة (القلبيّة). وقد عدّ الإمام الخمينيّ (رضوان الله عليه) الإيمان بالله تعالى والملائكة والكتب والرسل ويوم القيامة والدين القيّم من أحكام الفطرة[١١] وأنّ الإيمان غير العلم بالله والتوحيد وسائر الصفات الكماليّة الثبوتيّة والجلاليّة السلبيّة والعلم بالملائكة والرسل والكتب ويوم القيامة[١٢].

ويرى الإمام أنّه ينبغي للشخص أن يسلّم بقلبه بما علم به عن طريق البرهان العقليّ أو بما علم من ضرورة الأديان وأن يحقّق العلم القلبيّ على نحو الخضوع والتسليم ونوع تقبّلٍ وإذعان ليغدو مؤمناً[١٣]. ويثبت آية الله الشاه آبادي معرفة النفس (التي هي أساس معرفة الله) على أساس الفطرة ويتحدّث عن الفطرة العالمة، الفطرة العاشقة، الفطرة الكاشفة، فطرة حبّ الراحة وفطرة الحريّة ونفوذ المشيئة[١٤]. وفي أحاديث المعصومين (عليهم السلام) عُرِّفت الفطرة بالتوحيد[١٥] وبالإسلام[١٦] وبالمعرفة[١٧] وفي القرآن اعتبر الدين «**فطرة الله**» (الروم/ ٣٠).

كما يفضّل العرفاء المسلمون طريق الكشف والشهود على طريق الاستدلال والبرهان في معرفة الله وصفاته (التي هي المتعلّق الأساسيّ للإيمان) ويعدّون العلم الكشفيّ ضرورياً ولا يقبل الخطأ. يقول محيي الدين بن عربي: «**والطريق الموصلة إلى العلم بالله طريقان لا ثالث لهما، ومن وحّد الله من غير هذين الطريقين فهو مقلّد في توحيده. الطريق الأوّل، طريق الكشف وهو علم ضروريّ يحصل عند الكشف، يجده الإنسان في نفسه لا يقبل معه شبهة ولا يقدر على دفعه ولا يعرف لذلك دليلاً يستند إليه سوى ما يجده في نفسه، إلّا أنّ بعضهم قال يُعطي الدليل والمدلول في كشفه فإنّه ما لا يُعرَف إلّا بالدليل فلا بدّ أن يكشف له عن الدليل، وكان يقول بهذه المقالة صاحبنا أبو عبد الله بن الكتّاني بمدينة فاس، سمعت ذلك منه وأخبر**

عن حاله وصدق وأخطأ في أنّ الأمر لا يكون إلّا كذلك فإنّ غيره يجد ذلك في نفسه ذوقاً من غير أن يكشف له عن الدليل، وأمّا أن يحصل له عن تجلٍّ إلهيّ يحصل له وهم الرسل والأنبياء وبعض الأولياء. (والطريق الثاني) طريق الفكر والاستدلال بالبرهان العقليّ. وهذا الطريق دون الطريق الأوّل، فإنّ صاحب النظر في الدليل قد تدخل عليه الشبه القادحة في دليله فيتكلّف الكشف عنها والبحث عن وجه الحقّ في الأمر المطلوب»[18].

فكلا الفئتين المذكورتين تقدّم نظريّة مختلفة عن الإيمان وفي كلٍّ واحدة علاقة متينة وغير منفصلة ومعترف بها بين الإيمان والمعرفة؛ لأنّه في واحدة منهما يكون الإيمان مسبوقاً أو متقوّماً بعلم اليقين، وفي الأخرى بعين اليقين. وعليه يمكن أن تسمّى كلا النظريّتين المنهج المعرفيّ في الإيمان.

في الأساس، من غير الممكن تحقّق الإيمان من دون المعرفة؛ لأنّ مفهوم الإيمان من المفاهيم الإضافيّة التي ينبغي أن تتّصل دائماً بشيء أو شخص. والإيمان بمتعلّقاته الرفيعة (اللائقة) مترافق دائماً مع نوع معرفة، وكلّ إنسان مؤمن له في وجدانه نوع معرفة بمتعلّق إيمانه وهو عالمٌ أيضاً بهذه المعرفة. وحيث لا يُشترط هذا القدر من المعرفة في الإيمان، يتدنّى الإيمان ويقتصر على العواطف والمشاعر الصرفة ويخلو من رصيد ومحتوى معرفيّ وتكون عقلانيته محلّ إنكار وتشكيك. لذلك لا مجال للشكّ والترديد في الاتّحاد بين المعرفة والإيمان. ولكن على الرغم من ذلك لا يلزم أن يتحقّق تلازم ذاتيّ متبادل بينهما. بمعنى أنّ الإيمان مستلزم للمعرفة لكنّ المعرفة لا تستلزم الإيمان؛ فمن الممكن أن يُظهر شخص ما المعرفة بموضوع واحد أو أكثر من موضوعات الإيمان ولكنّه غير مؤمن. فالإسلام يقرّ وكذلك سائر الأديان التوحيديّة الأخرى بوجود علماء غير مؤمنين أو كفّار ووجود إبليس وجميع هؤلاء عالمون بالله واليوم الآخر (الأعراف/١٢ و١٣) وفي الوقت نفسه عرّفهم القرآن بأنّهم كفّار (البقرة/٣٤) هو المصداق الواضح على إمكان المعرفة وتحقّقها بدون الإيمان.

بما أنّنا أذعنّا بوجود علاقة واتّحاد لا يقبل الإنكار بين المعرفة والإيمان، يُطرح سؤال مهم: مع أيّ نوع من المعرفة يتّحد الإيمان؟ وبعبارة أخرى: أيّ نوع من المعرفة يستلزمها الإيمان الدينيّ؟ وبملاحظة الجواب عن هذا السؤال يتّضح أيٌّ نوعٍ من المعرفة لا يستلزمه الإيمان. ولعلّ من المناسب البحث بدايةً في الجانب السلبيّ لهذه المسألة، بمعنى أن نتصدّى للإجابة عن هذا السؤال: هل الإيمان غير مستلزم لأيِّ نوع من المعرفة؟ ثمّ ننصرف بنحو إجماليّ إلى الجنبة الإيجابيّة له التي نتعرّض فيها لإثبات المعرفة التي يحتاج إليها الإيمان.

لم يعالج المتكلّمون والفلاسفة المسلمون مسألة الإيمان والمعرفة الفطريّة ودورها وموقعها في تحقّق الإيمان، ولم يبحثوا في لوازم هذه المعرفة. لهذا السبب تحدَّث الشهيد مطهّريّ بأسف عن عدم وجود بحثٍ مستوفى عن الفطرة وكتب: «**مسألة الفطرة هذه هي من أكثر مسائل معارفنا حيويّة ومن الضروري جدّاً حلّ هذه المسألة. ولكن للأسف لا نجد في مصادرنا - سواء أكانت من كتب التفسير أو الحديث وشروح الأحاديث أو الفلسفة - بحثاً مستوفياً لهذه المسألة**»[19].

الكتاب والسنّة هما المصدران الأساسان اللذان يُستفاد منها على نحو رئيسيّ في هذا البحث ويُعقد بحثٌ ذو اتجاه تحليليّ - نقديّ يتعرّض بالنقد للموضوع محلّ الدراسة. وعليه، نتعرّض في البداية لدراسة نسبة المعرفة الفلسفيّة إلى الإيمان، ثمّ نتعرّض بالبحث بنحوٍ إجماليّ للمعرفة الفطريّة ودورها وموقعها في الإيمان.

اعتمدنا في هذه المقالة على اصطلاح المعرفة الشهوديّة المرادفة بنحو رئيسيّ للمعرفة الفطريّة؛ وليس بمعنى المعرفة الناتجة من طريق تهذيب النفس أو طيٍّ مراحل السير والسلوك المعنويّ التي هي محلّ نظر العرفاء؛ لأنّ المعرفة الشهوديّة بالمعنى الأخير تَظهر بعد تحقّق الإيمان وامتثال الواجبات والطاعات الدينيّة ومع تزكية النفس، وليس قبل ذلك.

تاريخ المسألة

بداية الجدل حول مسألة الإيمان وماهيّتها تمحورت بين مفكّري المسيحيّة في موضوع العلاقة بين العقل والإيمان. ولعلّ موضوعات من قبيل الموت الفداء للمسيح وتجسيد الله في المسيحيّة التي يصعب على الذهن تصديقها، أدّت إلى انتظام البحث عن ماهيّة الإيمان حول هذا المحور بشكل رئيس. والعلاقة بين العقل والإيمان لدى هؤلاء المفكّرين علاقة غير مستقرّة ومثيرة للجدل. ينظر جماعة من متكلّمي المسيحيّين إلى العقل نظرةً سلبيّةً، ولا يرون أيّ انسجام بينه وبين الإيمان. ويرى هؤلاء أنَّ بينهما تعارضاً كلّيّاً، ولكنّ هناك جماعة ترى أنّ هذا التعارض جزئيّ. يكتب بولس الحواري: «**انتبه فلا يأخذنّك شخص إلى الفلسفة والمكر الباطل**» (رسالة بولس إلى كولسيان: الباب الثاني، ٨). يسأل ترتيليون (من مسيحيّي الصدر الأوّل ١٦٠-٢٢٠): «**ما علاقة أثنا بأورشليم؟**» (مقصوده من أثنا الفلسفة اليونانية، ومراده من أورشليم الكنيسة المسيحية). وجوابه المقدّر: «**أبداً، الإيمان والفلسفة لا يلتقيان ولا وجه مشترك بينهما وكلٌّ واحد منهما ضدّ الآخر بالتمام والكمال**». كتب باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢): «**للقلب أدلّته الخاصّة والعقل لا يخبر ولا يعلم بهذه الأدلّة**»[٢٠].

والسائد بشكل عامّ بين مفكّري المسيحيّة ثلاثة اتّجاهات مختلفة عبارة عن: النزعة العقليّة القصوى (**الاتجاه العقليّ الإفراطيّ؟**)[٢١]، النزعة الإيمانيّة[٢٢]، والنزعة العقليّة النقديّة[٢٣]. يعتقد أصحاب النزعة العقليّة القصوى أنّه حتّى يكون نظام المعتقدات الدينيّة مقبولاً واقعاً وعقلاً ينبغي أن يَثبت صدقه بنحوٍ يكون مقنعاً لكافّة العقلاء. يبيّن الرياضيّ الإنكليزي كليفورد (١٨٤٥-١٨٧٩) الذي يتبنّى هكذا اعتقاد، من منطلق نزعة إنكاريّة ورفض للدين أنّه «**لا يستطيع أيُّ نظام من المعتقدات الدينيّة تحقيق هذه المعايير الشاقّة للإثبات. ولذلك لا ينبغي أن يكون للشخص العاقل (والملتزم بالأخلاق) اعتقادات دينيّة**» (**نظريّة الافتراق بين العقل والإيمان**). **وهناك جماعة أخرى مثل جان لاك (١٦٣٢-١٧٠٤) يعتقدون أنّه يمكن أن تحقّق المسيحيّة**

تلك المعايير، لكن بشرط أن تُفهم بنحو صحيح وأن يكون الدّفاع عنها ممكناً» (نظريّة انسجام العقل والإيمان)[٢٤]. أمّا اتجاه النزعة الإيمانيّة فلا تعتبر أنّ المعتقدات الدينيّة تخضع للتقييم العقلاني»[٢٥]. يرى أصحاب هذه الاتجاه أنّ الإيمان بالله لا يحتاج إلى أيّ قرينة أو استدلال على وجود الله، وكلُّ محاولة لإثبات وجوده أو إنكار ذلك هي باطلة.

وبرأيهم، كما ينبغي في النهاية أن تنتهي البراهين إلى مقدّمات معلومة وبديهيّة حتّى تكون مقبولة، وليس لدينا قضية أكثر أوّليّة لإثبات هذه المقدّمات، فالشخص المؤمن يجد في نظام المعتقدات الدينيّة أكثر المفروضات أوّليّةً وأساسيّة عنده. ولذلك لا حاجة في القبول بالإيمان إلى أيّ معيار عقلانيّ أو خارجيّ. يطرح المفكر الدانماركي سورن كيركيغور (١٨١٣-١٨٨٥) نظريّة الإيمان بالرغم من الدليل، حيث يمكن بيان مضمونه في العبارة الآتية: أنا أؤمن لأنّه ضدّ العقل[٢٦].

أمّا الاتّجاه العقليّ النقديّ فيرى أنّه يمكن وينبغي عقلاً أن يُجعل نظام الإعتقادات الدينيّة في معرض النقد والتقييم، مع أنّ الإثبات القاطع لهكذا أنظمة اعتقاديّة غير ممكن[٢٧]. ولذلك فإنّ أصحاب الاتّجاه العقليّ النقديّ - وخلافاً لأصحاب الاتّجاه الإيمانيّ - يقبلون بإمكانيّة النقد والتقييم العقلانيّ لنظام الإعتقادات الدينيّ، وخلافاً لأصحاب النزعة العقليّة القصوى، لا يبنون على مقولة أنّ الدّراسات والأبحاث العقلانيّة قادرة على إثبات صحّة نظام اعتقادات دينيّ بشكل قاطع يقنع جميع العقلاء[٢٨].

ويُطرح تقسيمٌ آخر في هذا المجال من قبل آتين جيلسون (١٨٨٤-١٩٧٨)، فهو يصنِّف الاتجاهات الفكريّة في العلاقة بين الإيمان والمعرفة الفلسفيّة إلى ثلاثة: الأوّل، ترتولياني «**عالم لاهوتي من القرن الثالث الميلاديّ**» الذي يعتقد أنّ هناك تعارضاً محكَماً بين المسيحيّة والفلسفة[٢٩] ويرى أتباعه تفضيل العقل على الإيمان. الثاني، اتجاه ابن رشد حيث يقول بوجود مغايرة بين نتائج الفلسفة وتعاليم الوحي، لذلك ينبغي أن نعتبرها نتائج ضروريّة (بديهيّة) حاصلة من التفكير الفلسفيّ؛ ولكن كمسيحيّ يجب أن أؤمن أنّ كلّ ما يقوله الوحي من هذا القبيل «**هو صحيح**». **لذا فلا يوجد تعارض أبداً**

بين الفلسفة وعلم الكلام أو بين العقل والوحي»[٣٠]. الثالث اتجاه تومائي (توماس آكويناس) يعتقد أنّ هناك وحياً حقيقيّاً واحداً هو الوحي المسيحيّ[٣١]، «**وأنّه في ظلّ الوحي فقط حيث معرفة الله والإنسان والاحترام تتوفّر السعادة الأبديّة لجميع الناس للفيلسوف ولغير الفيلسوف**»[٣٢]. ولهذه المعرفة بنظرهم فرعان أساسيّان هما: الأوّل، الحقائق المنزلة التي أوحي بها أو أنزل الوحي بها، ومع ذلك فهي ممكنة الإدراك أيضاً بالعقل المجرّد، من قبيل وجود الله وصفاته الذاتيّة أو وجود الروح الإنسانيّ، وخلوده وعدم فنائه. الثاني ذلك القسم من الوحي الذي هو فوق كلّ مراتب العقل الإنسانيّ كالتثليث[٣٣] والتجسّد[٣٤] والفداء[٣٥][٣٦]، «**والمراد من الفداء صلب النبيّ عيسى لنجاة الناس من ذنوبهم الأولى**»[٣٧]. **وهؤلاء يرون أنّه لا يوجد أيّ فكرٍ فلسفيٍّ بإمكانه إقامة دليل ضروريٍّ لمصلحة حقيقة من هذا النوع**»[٣٨].

كما تُطرح اتّجاهات متفاوتة بين الفرق الكلاميّة مشابهة لهذه الاتّجاهات، فأهل الحديث يتبنّون عدم صحّة إعمال العقل في الموضوعات الدينيّة، كما أنّ بعض الحنابلة كإبن تيميّة يعتبر أنّ استخدام العقل في إثبات وتبيين الموضوعات حرام[٣٩]؛ ويروى أنّه عندما سأل شخص مالك بن أنس إمام المالكيّة عن آية «**الرحمن على العرش استوى**» أجابه: «**استواء الله على العرش معلوم، وكيفيّة هذا الاستواء مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة**»[٤٠]. لذلك فالذين يعتبرون السؤال في الموضوعات الدينيّة بدعة لا يمكنهم الحديث عن دور العقل في الإيمان الدينيّ. فأهل الحديث والأشاعرة من أصحاب نزعة النصّ (أو التعبّد بالنصّ)، مع فارق هو أنّ الأشاعرة استفادوا من العقل في الدّفاع عن عقائدهم الدينيّة، في حين أنّ أهل الحديث يتعبّدون بظاهر النصوص الدينيّة ولا يُدخلون العقل في شرح معتقداتهم الدينيّة والدّفاع عنها، في مقابل هاتين الفئتين، المعتزلة، كانوا من أصحاب نزعة عقليّة من الدرجة الأولى بامتياز، فهم لم يكتفوا باستخدام العقل في إثبات عقائدهم الدينيّة والدّفاع عنها، بل ذهبوا أبعد من ذلك وقالوا بأنّ للعقل دوراً أساساً في كشف المعتقدات واستنباطها. فهؤلاء بقولهم «**إنّ كلّ**

المعارف الاعتقاديّة معقولة» يرفضون التعبّد في العقائد[41]. فأصحاب النزعة العقليّة يُلزمون أنفسهم بالقبول بمضامين النصوص الدينيّة فقط عندما تكون منسجمة مع الأحكام العقليّة، وعند ملاحظة أيّ تعارض بين الظواهر الدينيّة وحكم العقل يلجأون إلى تأويل الظاهر الدينيّ.

وهذا هو الحال مع متكلّمي الشيعة الذين استفادوا - إلى جانب الكتاب والسنة الشريفة وكلام الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) - من العقل أيضاً كأحد المصادر الدينيّة. واتّبعوا نمطاً معتدلاً في استخدام العقل.

الإيمان والمعرفة الفلسفيّة

مع أنَّ أيَّ شكل من العلم والمعرفة يعدّ نوع إطلاع وعلم، إلّا أنّ نحو هذا العلم وكيفيّته ليسا على نمط واحد. فالمعلوم بالعلم الحصوليّ يُعرف بوساطة الصور الذهنيّة ومن خلال المفاهيم؛ كعلمنا بالطاولة الموجودة أمامنا. ولكنّ المعلوم بالعلم الحضوريّ هو محل إطّلاع مباشر من قبل الإنسان؛ كعلمنا بأنفسنا وحالاتنا النفسيّة. ولهذا السبب، من الممكن الشكّ في النحو الأوّل من المعرفة، إذ يمكن أن لا تتطابق الصور الذهنيّة مع الواقع الذي تتعلّق به المعرفة، ولكن في الثاني لا مجال للشك؛ لأنّ هذا النحو من العلم يكون الواقع المعلوم حاضراً مباشرة لدى الإنسان، لا صورته ليأتي الحديث عن مطابقة صورته أو عدم مطابقتها لهذا المعلوم.

المراد من المعرفة الفلسفيّة تلك المعرفة التي تحصل عن طريق المفاهيم الذهنيّة الكليّة. في هذه المعرفة، التي هي معرفة حصوليّة، لا يكون الوجود الواقعيّ المعلوم متعلّقاً للمعرفة، بخلاف العلم الحضوريّ الذي يوجب انكشاف واقع الشيء المعلوم للعالم وحضوره لديه بلا وساطة. عندما يأتي الحديث عن دور العقل والمعرفة الفلسفيّة في علاقتها بالإيمان، ينبغي أن نبحث حول الإيمان في ثلاث مراحل: الإيمان قبل التحقّق، والإيمان عند التحقّق، والإيمان بعد التحقّق. في مرحلة ما قبل تحقّق الإيمان يطرح هذا

البحث، وهو: ما هي العوامل والأسباب التي تؤدّي إلى تحقّق الإيمان، وبعبارةٍ أخرى ما هي المقدّمة أو المقدّمات التي يحتاج إليها الإيمان؟ وفي مرحلة تحقّق الإيمان يأتي الحديث عن العناصر والأجزاء المؤسِّسة لماهيّة الإيمان أو مقوّمات الإيمان كأمر محقَّق، واصطلاحاً يكون الحدّ الوجوديُّ للشيء محلّاً للبحث؛ وفي مرحلة ما بعد التحقّق يقع البحث عن آثاره ولوازمه الوجوديّة وإمكان أو عدم إمكان عرض تفسيرٍ عقليٍّ له. في عمليّة تحقّق الإيمان، أي عندما تتهيّأ أرضيّة وعوامل تحقّق الإيمان بنحوٍ تدريجيّ لحين تحقّقه، ينبغي التمييز بين مجموعتين من العوامل: فئة من العوامل التي تهيِّئ الأرضيّة لتحقّق الإيمان، ولكنّها ليست حاضرة في صلب الإيمان، ويمكن أن نسمّي هذه الفئة من العوامل «**مقدِّمات الإيمان**» أو «**العوامل الخارجيّة الذاتيّة للإيمان**». والفئة الثانية هي العوامل الموجودة في متن الإيمان ومضمونه، وتُعدّ من العناصر والأجزاء الذاتيّة في حقيقته، ونسمّيها «مقوّمات الإيمان» أو «العناصر الداخليّة الذاتيّة للإيمان».

قد يقع أحياناً خلط واشتباه بين هاتين الفئتين من العوامل، ويُظنّ أنَّ ما هو من العوامل الخارجة الذاتيّة (المقدّمات) من العناصر الداخلة الذاتيّة (المقوّمات). من الواضح أنَّ كلَّ عنصرٍ له دخالة بنحوٍ ما في تشكّل الإيمان وتحقّقه لن يكون بالضرورة من الأجزاء الداخلة في ذاته أو الأجزاء المقوّمة لماهيّة الإيمان؛ لأنّه يقع في مسار حركة وسلوك ينتهي بالإيمان، قد يكون هناك دخالة لعوامل وأسباب، تلازم الإنسان حتّى يرد عتبة الإيمان، إلّا أنّها لا حضور لها في حقيقة الإيمان، ولا تعدّ من الأجزاء المكوّنة لماهيّة الإيمان. وهذا الكلام يصل بنا إلى أنّه لا ينبغي اعتبار العلل المعدّة المهيّئة للإيمان من العلل الإيجاديّة (الموجدة له)، وأيضاً لا ينبغي عدّ العلل الخارجيّة من العلل الداخليّة الداخلة في ذات المعلول ومن مقوِّماته ومن علل قوام ماهيّته.

وعلى هذا الأساس يُطرح السؤال الآتي: المعرفة الفلسفيّة هي من أيِّ فئةٍ من هذه العوامل؟ اعتبر البعض، في بحث العلاقة بين المعرفة الفلسفيّة والإيمان، أنّ نوع المعرفة هذا ضروريٌّ ولازمٌ للإيمان؛ ولكن ينبغي التعرّف بنحو أدقّ على مرادهم من لزوم هذه

المعرفة للإيمان. فهل المقصود أنّ نوع المعرفة مقدِّمة لازمة للإيمان، أو المراد كونها مقوّمة لحقيقة الإيمان؟. لذلك ينبغي أن تتّضح هاتان المسألتان وأن تتمايز إحداهما من الأخرى حتّى لا نصطدم بأيِّ خلط أو اشتباه. في الصورة الأولى ينبغي أن يتّضح: هل هذه المقدّمة هي المقدّمة الوحيدة اللّازمة للإيمان، أو أنّ هناك مقدّمة أو مقدّمات أخرى لازمة؟ في الصورة الثانية حيث تقدّم المعرفة الفلسفيّة على أنّها مقوّمة لماهيّة الإيمان؛ يعود السؤال ويُطرح من جديد وهو: هل إنّ للإيمان مقوّم واحد؛ وهذه المعرفة هي المقوّمة له وفقط، وعليه يتحقّق الترادف بين الإيمان والمعرفة الفلسفيّة؟ أم أنّه مقوِّم إلى جانب سائر مقوِّمات معنى الإيمان؟

طرح علماء المسلمين في الجواب عن هذه الإشكاليّة ثلاث نظريات وهي ما سنبيّنه في العنوان الآتي.

نظريّات العلاقة بين الإيمان والمعرفة الفلسفيّة

فيما يتعلّق بمقدّميّة ومقوّمية المعرفة الفلسفيّة للإيمان توجد بين علماء المسلمين عدّة نظريّات تستحقّ البحث وهي: نظريّة الذين اعتبروا أنّ المقوِّم لماهيّة الإيمان هو المعرفة الفلسفيّة فقط، ويقولون بترادف هذين الأمرين (أي الإيمان والمعرفة الفلسفيّة). وهؤلاء من القائلين بوحدة الإيمان والمعرفة الفلسفيّة أي إنّهما وجهان لأمر واحد. كما أنّهم لا يؤكِّدون فقط على لزوم كون هذه المعرفة مقدِّمة للإيمان؛ بل يقولون إنّ هذه المعرفة حاضرة أيضاً في محتوى الإيمان، ومع ترادف هذين الأمرين فقد عدّوا المعرفة الفلسفيّة هي المقوّم الوحيد للإيمان، بل لا يعتبرون الإيمان شيئاً غير المعرفة الفلسفيّة المطابقة للواقع بالنسبة إلى متعلّقاته[٤٢].

نظريّة الذين يعتقدون أنّ المعرفة الفلسفيّة بمتعلّقات الإيمان هي فقط نقطة بداية لحركة الإنسان نحو الإيمان، إلّا أنّها ليست مقوِّماً لحقيقة الإيمان. بناءً على هذه النظريّة، يمكن أن يتحقّق لشخص معرفةٌ فلسفيّةٌ بمتعلّق واحدٌ من متعلَّقات الإيمان أو بكافّة متعلّقاته، لكن بسبب عدمٍ ميله وحبّه لها لا يتحقّقً لديه الإيمان. وبنظر هؤلاء

فإنّ الإيمان عمل قلبيّ. ويمكن التحدّث عن تحقّق الإيمان، عندما تصل هذه المعرفة العقليّة – التي هي بمنزلة مقدِّمة الإيمان - عن طريق الرياضات القلبيّة إلى القلب(٤٣). في الرؤية هذه يُعدّ الميل القلبيّ إلى مضمون المعرفة الفلسفيّة العنصر الأساس للإيمان، وتعتبر هذه المعرفة إحدى مقدِّمات الإيمان لا غير إلى جانب الرياضات القلبيّة(٤٤).

نظريّة الذين يعتقدون أنّ المعرفة الفلسفيّة داخلة في ماهيّة الإيمان، ولكنّها لا تعدّ المقوّم الوحيد لها. والذين يحملون هذه الرؤية ليسوا على رأي واحد فيما يتعلّق بهويّة سائر مقوّمات الإيمان. فالبعض منهم يقول إنّ الإيمان يتشكّل من عناصر متعدّدة كالمعرفة (العقليّة)، الميل، الخضوع، المحبّة(٤٥)، وآخرون يؤكِّدون على عنصرٍ كعدم الاستكبار(٤٦). نظراً لأنّ القرآن (البقرة /٣٤) وصف كفر الشيطان بالتكبّر، فقد جعل عدم الاستكبار عنصراً من العناصر المقوِّمة لماهيّة الإيمان. وقد اعتبر البعض - إضافةً إلى التصديق العقليّ - أنّ التصديق القلبيّ والالتزام ضروريٌّ في معنى الإيمان(٤٧).

خلافاً للنظريّة الأولى التي اعتبرت المعرفة الفلسفيّة مقدِّمة ومقوّمة ذاتيّاً للإيمان (علّة محدثة وعلّة مبقية أو علّة تامّة)، اعتبرت النظريّة الثانية هذا النوع من المعرفة مقدِّمة فقط وبداية حركة الإنسان وسيره نحو الإيمان، ولم تجعله بمنزلة مقوّم ذاتيّ في صلب الإيمان ومحتواه؛ بل هو فقط علّة معدّة له؛ لكن يظهر من النظريّة الثالثة أنّ مقدِّميّة أو مقوِّميّة المعرفة الفلسفيّة ليست محلّ إنكار، وأنّ ما هو محلّ تأكيد هو أنّ المعرفة الفلسفيّة ليست فقط عنصراً لماهيّة الإيمان الدينيّ، بل ينبغي الأخذ بعين الاعتبار عناصر أخرى غير هذا العنصر في بُنية مفهوم الإيمان أو في تحقّقه (كون علّة المعرفة الفلسفيّة للإيمان ناقصة).

النظريّات في مجهر النقد والتحليل

الإيمان في النظريّات الثلاث متأخّر عن المعرفة الفلسفيّة بالضرورة، في حين يظهر أنّ القاعدة والمجال الأساس لتحقّق الإيمان هما الالتفات إلى المعرفة الفطريّة بالله والميل الفطريّ إليه؛ ويتشكَّل الإيمان الدينيّ على أساس هذا التوجّه وهذا الالتفات

نفسه. وطبقاً للآيات والروايات الإسلاميّة يُعدّ التوحيد أمراً فطريّاً مودعاً في قلوب البشر. ويعرّف القرآن الإنسان أنّه موجود عارف بالله وأنّ روحه نفخة من الروح الإلهيّ (الحجر/ ٢٩). من هنا يمكن القول إنّ المعرفة الفطريّة والقلبيّة بالله تتقدّم على تحقّق أيّ عمليّة مفهوميّة هي الأرضيّة المهيّأة للإيمان به. إضافة إلى هذا الإشكال، تواجه النظريّات الثلاثة أعلاه إشكالات أخرى سنبحث بعضها ضمن السياق الآتي:

الإشكال الأوّل: هل جميع الناس ملزمون في أيّ زمان وضمن كافّة الظروف بأن يشيِّدوا إيمانهم بناءً على الأدلّة العقليّة والفلسفيّة وأن يحصِّلوا هكذا معرفة كمقدِّمة لازمة وضروريّة للإيمان؟

يظهر أنّ التغاضي «**عن المعرفة الفطريّة بالله**» التي أُودعت في وجود البشر كهبةٍ إلهيّة يفتح الباب أمام الكثير من الإشكاليّات التي تظهر عند تبيين الإيمان الدينيّ وشرحه. فإذا كانت معرفة الله عن طريق المعرفة القلبيّة الفطريّة فلا مناص لنا من جعل هذه المعرفة مبنىً وقاعدةً في تفسير ارتباطنا الإيمانيّ به. وإذا غفلنا نحن الناس عن هكذا معرفة وأصابنا الضعف والعجز فينبغي حينئذ تشخيص عوامل ذلك والعمل على رفعها، وتوفير ظروف تقويتها؛ لا أن نتغافل عن ذلكٍ ونعتبر الله مجهولاً ذهنياً لا نتعرّف عليه إلّا بالاستدلال الفلسفيّ الصرف. وقد أكّد الأنبياء الربّانيّون والأئمّة المعصومون خلال دعوتهم الناس إلى الإيمان على أصل المعرفة الفطريّة بالله وعلى بداهة هذا الأصل، وقد سعوا بكلامهم إلى تنبيه مخَاطبيهم من الغفلة. فالكثير من الناس يؤمنون بحقَّانيّة الأنبياء الإلهيّين بشهادة الفطرة بدون الحاجة إلى إعمال الاستدلالات الفلسفيّة المعقَّدة والبحوث العقليّة، ووصلوا من خلال المعرفة الفطريّة وطهارة الباطن إلى مراتب عالية من الإيمان. بالطبع فإنّ هكذا إيمان لا يسدّ الطريق على التعقّل؛ بل يأخذ ببصيرة الإنسان وعقله إلى آفاق أعلى وأسمى تبعث فيه القوّة والرَّشاد. فهؤلاء الناس عندما وجدوا أنّ سلوك الأنبياء ومنطقهم مطابق للفطرة الإلهيّة انجذبوا إليهم وإلى حديثهم وأخذ صدق كلامهم بألباب عقولهم ولهاً وعشقاً. فهل يمكن القول إنّ إيمان هؤلاء الناس

لا يعدّ إيماناً حقيقيّاً لعدم ابتنائه على المعرفة والاستدلال الفلسفيّ؟ لا شكّ أنّه عندما يخرج الإنسان - قبل دخوله في سلك الإيمان - عن مسير الفطرة من خلال الأوهام والشبهات الفكريّة وارتكاب المعاصي والذنوب، فلا سبيل لرفع هذه الشبهات والأوهام إلّا الأدلّة العقليّة الصحيحة والواضحة، كما أنّ رفع هذه الشبهات الفكريّة الخاطئة هو نفسه من العوامل اللافتة والمنبّهة إلى المعرفة الفطريّة بالله التي لا يَستغني عنها العقل في فهم الحقائق الإلهيّة وإدراكها. وعليه لا يمكن اعتبار إيمان الناس في أيّ زمان مُبتنىً حصراً على المعرفة الفلسفيّة والإدّعاء أنّ هذا الإيمان هو الإيمان الصحيح والحقّ. من المؤكَّد أنّه طبقاً للنظريّة الثانية، يمكن عدّ المعرفة الفلسفيّة بالله، مثل المعرفة الفطريّة به، إحدى مقدّمات الإيمان (الميل والتصديق القلبيّ)؛ ولكنّ هذه المقدمة ليست ضروريّة للإيمان حتّى يضطر جميع الناس أينما كانوا إلى بناء إيمانهم عليها.

حتّى لو أنّ القائلين بنظريّة الارتباط والاتحاد بين الإيمان والمعرفة الفلسفيّة اعترفوا بأنّ المعرفة الفطريّة والشهوديّة مقدِّمة للإيمان، لكنّهم يبنون، في الوقت نفسه، على أنّه لا يمكن الحديث عن تحقّق الإيمان بدون تحقّق المعرفة العقليّة والفلسفيّة؛ لأنّه حسب اعتقادهم وبالنظر إلى بعض الآيات والروايات الإسلاميّة، لا يمكن إنكار وجود الميل والمعرفة الفطريّة للناس من جهة، والمعرفة الفطريّة من جهة أخرى بحاجة إلى المعرفة الفلسفيّة ولو كانت بحد الإجمال والقوّة لا الفعل، ففي النهاية تكون المعرفة الفلسفيّة عنصراً مقوّماً للإيمان. ولعلّ القائلين بهذه النظريّة يستدلّون عليها بأنّه ينبغي أن يُبتنى الإيمان الحقيقيّ بالمعرفة ويتقوّم بها، ولأنّ الشكل الصحيح للمعرفة برأيهم هو المعرفة الفلسفيّة نفسها، يخلصون إلى أنّ الإيمان الحقيقيّ ينبغي أن يُبتنى على هذا النوع من المعرفة وهو متقوِّم بها.

لا نجد، من وجهة نظرنا، دليلاً معتبراً على المقدِّمة الثانية في هذا الاستدلال، أي مقولة انحصار المعرفة الحقّة بالمعرفة الفلسفيّة. ويمكن معالجة هذا الإدعاء من زاويتين: إحداهما، من «**خارج الدين**» والأخرى من «**داخل الدين**»، والمقصود من خارج

الدين: عرض النظريّات المطروحة في هذه القضيّة من خارج الدين أو خارج الساحة الدينيّة. من هنا سنرى نظريّات الفلاسفة من جهة ونظريّات العرفاء من جهة أخرى. يَعتقد الفيلسوف ـ وخلافاً للعارف ـ أنّ معرفة حقائق الوجود ممكنة عن طريق الحواس والعقل فقط، ويعتبر أنّ نظريّة العرفاء في باب المعرفة الحقيقيّة (الشهود) مجرّد حديث ذوقيّ طبعيّ شاعريّ، ولذلك لا قيمة معرفيّة له. من وجهة نظر هؤلاء المفكّرين ـ أي الفلاسفة ـ العقل هو أداة مشتركة عامّة للمعرفة يمكن لعموم الناس أن يصلوا بوساطته إلى المعارف المعتبرة التي تقبل الإثبات والنقل إلى الآخرين؛ لكنّ المعرفة الشهوديّة لها قيمة فرديّة (شخصيّة) على مستوى الفرد (صاحب هذه المعرفة) ليس إلّا، وهي محلّ قبول واطمئنان لهذا الفرد نفسه، وليست قابلة للتعلّم والتعليم والنقل إلى الآخرين. وبالتالي لا يمكنها أن ترسم مبنىً عامّاً ومشتركاً للتربية والتعلّم والتعليم. فهؤلاء (أي الفلاسفة) يقولون: من أين لنا أن نعرف أنّ ما يقوله العرفاء وأتباع المعرفة الشهوديّة صحيح؟ ومتى قلنا إنّ هكذا معرفة تحتاج إلى الأدلّة العقليّة في إثبات حجَيَّتها واعتبارها، تتحوّل إلى المعرفة الفلسفيّة وفي النهاية يتعيّن نوع المعرفة الصحيح في المعرفة الفلسفيّة. وأمّا إذا اعتبرنا أنّها لا تحتاج إلى الأدلّة العقليّة فحينذاك سيكون حديث أصحابها حديثاً ذوقيّاً صرفاً لا دليل عليه.

من جانب آخر، يعتقد العرفاء أنّ «القلب والإلهامات القلبيّة» هي وسائل المعرفة، ويقولون إنّ طريق مشاهدة الحقيقة في صفاء الباطن ونورانيّة القلب التي تحصل عن طريق تزكية النفس وطيّ مراحل السير والسلوك المعنويّ. وعليه يعدّ طريق الحسّ والاستدلالات العقليّة باطلاً في نظرهم، من هنا قال مولوي إنّ أرجل الاستدلاليين خشبيّة ولا ثبات لها:

رجْل الاستدلاليّين خشبيّة والرجل الخشبيّة لا ثبات لها[٤٨]

ويعتبر محيي الدين بن عربي أنّ محلّ المعرفة هو القلب وأنّ المعرفة القلبيّة هي المعرفة الحقّة لا غير[٤٩]. كما عدّ حكماء الإشراق المسلمون وبعض فلاسفة الغرب

أمثال باسكال، وليام جيمس، هانري برغسُن، أنّ هذه المعرفة معتبرة[٥٠]. كمثال على ذلك يقول شيخ الإشراق في مقدّمة كتابه حكمة الإشراق: «حقائقها ومطالبها (حكمة الإشراق) لم تحصل لي من الفكر، بل بأمر آخر (الكشف والشهود)، وبعد أن تحقّقت لديّ أقمت البرهان عليها فلو أنّ البرهان لم يورث القطع لأحد فإنّه لن يوجب الشكّ عندي أبداً[٥١].

ويقول باسكال: «**للقلب سبل وأدلّة لا يعرفها العقل، ولا ينبغي أن نحصر الأدلّة في الأدلّة العقليّة فقط**»[٥٢]. ويعتقد أنّ: «**الفلاسفة أخفوا صورة المفهوم الفطريّ للناس عن الله، ولو لم يظهر الفلاسفة لكان لدى الناس مفهوم فطريّ جاذب عن الله. وقد نسب الفلاسفة صفات إلى الله من قبيل: علّة العلل، واجب الوجود، والمحرّك بلا تحرّك. وأبعدوا عنه صفاته الوجودية المحبِّبة الجاذبة، فمن الذي سيعشق واجب الوجود؟**»[٥٣]. ومعنى كلامه أنّ أوصاف الله الفلسفيّة تتناسب فقط مع العقل والذهن البشريّ، وتخلو من أيّ جنبة معنويّة أو شعوريّة؛ في حين أنّ ربّ الأديان رحيم ورؤوف وغفّار ويمكن الارتباط به بعلاقة شخصيّة قريبة والتوجّه إليه بالدعاء والمناجاة.

أمّا من «**داخل الدين**» وبالاستلهام من الكتاب والسنّة فإنّ المعرفة الفطريّة والشهوديّة لا تقبل الشكّ أو الترديد ثبوتاً وإثباتاً. ففي هذه المصادر، تمّ تعريف الإنسان على أنّه صاحب معرفة فطريّة بالله وجاء فيها أنّه يمكن للناس، من خلال تزكية النفس وتصفية الباطن، أن تحصل على معارف لا إمكانيّة لتحصيلها عن طريق الحسّ والاستدلالات الفلسفيّة. ولا شكّ بأنّ معرفة الله الفطريّة معرفة عامّة وشاملة لكلّ الناس وموهبة أكرم الله بها كلَّ الناس. ولكنّ الاهتمام والالتفات إلى هذه المعرفة وتحصيل الإيمان بمقتضاها والقيام بالأعمال المناسبة وتزكية النفس يمكن أن ترفع من هذه المعرفة إلى درجة عالية من الشهود. فالنفس الإنسانيّة متى كانت متوازنة أمكنها أن تصل من خلال المعرفة الإلهاميّة إلى معرفة السيّئ والحسن من أعمالها. كما جاء في القرآن الكريم: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ**

دَسَّاهَا﴾(الشمس / ٧-١٠). ففي الآية الثانية، يتعلّق إلهام الفجور والتقوى بالنفس البشريّة وهو دليلٌ بيّنٌ على وجود نوعٍ معرفةٍ إلهاميّة لها. وجاء في حديث شخص باسم «**وابصة**» ينقل عن النبيّ الأكرمﷺ قوله: «**يا وابصة استفتِ قلبك، استفتِ نفسك، البرُّ ما اطمأن إليه القلب، واطمأنّت إليه النفس، والإثم ما حاك في النفس وتردّد في الصدر...**»[٥٤]. إضافة إلى ذلك، يَعتبر القرآن طهارة القلب أرضيّة ممهّدة لإشراق النور الإلهيّ في القلب وتشخيص الحقّ من الباطل: **﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾** (الأنفال / ٢٩)، أو اعتبار التقوى موجبة للتعليم الإلهيّ: **﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمْ اللَّهُ﴾** (البقرة/ ٢٨٢).

ويذكر العلامة الطباطبائيّ في ذيل الآية **﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾** (الأنعام/ ١٢٢) الآتي: المقصود من النور هنا علم يولَد من الإيمان وليس علماً يحصل من التعليم والتعلّم[٥٥]؛ وعليه فأداة المعرفة الفطريّة موقعها القلب لا العقل بمعناه الاصطلاحي. وهذا العلم ليس معرفةً اكتسابيّةً بل نور يفيض به الله على قلب الإنسان، أو يودعه باطنه. وقد ورد في الآيات والروايات الإسلاميّة بيان نوعين من العلم الإعطائيّ وغير المفهوميّ: أحدهما العلم الإعطائيّ العامّ الذي أودعه الله تعالى في وجود كل الناس (العلم الفطريّ) والعلم الآخر هو الذي يحصل لبعض الناس طبقاً لما لديه من القابليّة والاستعداد لتلقّيه من خلال أفعاله وصفاته الاختياريّة، أي التقوى وتزكية النفس، فيفيض الله به عليه، كما عبّر النبيّ الأكرمﷺ: «**ومن زهد فيها فقَصَر فيها أمله أعطاه الله علماً بغير تعلُّم ، وهدىً بغير هداية ، وأذهب عنه العماء وجعله بصيراً**»[٥٦].

الإشكال الثاني: إذا كان النظر إلى المعرفة الفلسفيّة كمقدّمة ضروريّة للإيمان وحسب، أو كمرادف للإيمان، فلا بدّ وأن يتحقّق الإيمان بنحوٍ مقارن لتحقّق هذه المعرفة في متعلّقات الإيمان، مع أنّ ذلك لا يتحقّق بنحوٍ دائم! بمعنى أنّه قد لا يحصل الإيمان على الرغم من تحقّق المعرفة (هذا الإشكال موجّه إلى النظريّة الأولى وكلّ

نظرية ترى أنّ المعرفة الفلسفيّة مقدّمة ضروريّة للإيمان). فمن الممكن أن يتحقّق لدى فردٍ ما معرفةٌ فلسفيّةٌ بمتعلّق من متعلّقات الإيمان، ولكنّه لا يؤمن بسبب عدم ميله لهذا المتعلّق وعدم حبِّه له. والذين يظنّون أنّ تحقّق المعرفة الفلسفيّة بمتعلّقات الإيمان موجب لتحقّق الإيمان فوراً، لم يقم في «**علم معرفة الإنسان**» بإثبات الفرضيّة المعتمدة لديه والتي تنص على أنّ الإنسان موجود عقليّ تماماً، أو على الأقلّ أنّ الجهة العقلانيّة هي الغالبة على شخصه. وعلى هذا الأساس، يظنون أنّه مع حصول المعرفة الفلسفية بمتعلَّقٍ من متعلَّقات الإيمان يحصل الإيمان بالضرورة، في حين أنّ هذا المدّعى غير مقبولٍ في الواقع. فوجود الإنسان أكثر عمقاً وتشعُّباً من أن نعرّفه على أساس بُعد واحد من شخصيّته. إضافةً إلى ذلك، فقد ميّزت الآيات القرآنيّة بين العلم والإيمان، فهذه الآيات التي عطفت الإيمان على العلم تشير إلى نوع من التغاير بينهما. فلو كان العلم والإيمان مترادفَيْن في المعنى لَمَا صحَّ عطف أحدهما على الآخر. على سبيل المثال جاء في القرآن الكريم: ﴿**الَّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالإيمَانَ**﴾ (الروم/ ٥٦)؛ وفي مجموعةٍ ثانية من الآيات، قُرن إيتاء العلم لدى بعض الأفراد مع عدم قبولهم الهداية بل وجحودهم وإنكارهم لحقائق الإيمان وهو بيان لعدم ترادف العلم والإيمان. وكمثال على ذلك، يقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى**﴾ (محمد/ ٢٥)، وفي آية أخرى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً**﴾ (النمل/ ١٤). ويقول أيضاً: ﴿**الَّذينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة/ ١٤٥). وفي هذه الآية أيضا جُمع بين العلم الواضح والصريح مع كتمانه. وعند التأمّل في هذه الآيات يتّضح أنّ العلم والإيمان بشكل عامّ - وحتّى اليقين - ليسا أمراً واحداً.

ويذكر الإمام الخمينيّ الآتي: «**اعلم أنّ «الإيمان» غير العلم بالله والوحدة (التوحيد) وسائر الصفات الكماليّة الثبوتيّة والجلاليّة السلبيّة، والعلم بالملائكة والرسل والكتب ويوم القيامة. وما أكثر أن يكون شخص لديه العلم وليس بمؤمن،**

فالشيطان عالم بكلّ هذه المراتب مثلي ومثلك وهو كافر؛ بل الإيمان هو عمل قلبيّ، فطالما لم يحصل فلا إيمان»[٥٧]. يعرّف الإمام الخمينيّ الإيمان على أنّه تسليم وخضوع ونوع رضا قلبي، ثمّ يتابع ويقول: «**التسليم الذي هو حظّ القلب، غير العلم الذي هو حظّ العقل. فمن الممكن أن يحصل لدى الإنسان إثبات الصانع تعالى وتوحيده ويوم المعاد وسائر العقائد الحقّة، لكنّه لا يؤمن أو يذعن لهذه العقائد (تمايز الإيمان من العلم بنظام المعتقدات الدينيّ) ولا يعدّونه مؤمناً وهو في زمرة الكفار أو المشركين أو المنافقين**»[٥٨].

يعرّف آخرون الإيمان باليقين المنطقي ويرون أنّه المعرفة الجازمة المطابقة للواقع. مع أنّ اختلاف معنى الإيمان والعلم له دلالة بمفرده على اختلاف الإيمان واليقين المنطقيّ أيضاً، ودليل هذا الأمر أنّه علّل بترادف العلم (بمعناه الحقيقيّ) مع الاعتقاد الصادق. ولكي يتّضح هذا الاختلاف والتغاير أكثر، يلزم أن نحلّل ونشرح معنى العلم (المعرفة) إلى حدّ ما. فلو أنّ شخصاً قال: أنا أعلم أنّ «**ألف، هي ب**» لكي يعتبر هذا الادّعاء اعتقاداً صادقاً ومعلّلاً ينبغي توفّر شروط ثلاثة: الأوّل قبول[٥٩] الشخص المدّعي لهذه القضيّة بما تتضمّن ويعبَّر عن ذلك بالتصديق[٦٠]؛ الثاني، أن تكون القضية صادقة أي مطابقة لواقعها. مثلاً إذا أراد شخص أن يقول: «**أعتقد أنّ الشمس تدور حول الأرض**» **فهذا الاعتقاد غير صادق. ويعبَّر عنها اصطلاحاً بـ «الجهل المركب»**. الثالث، لتكون هذه القضيّة صادقة[٦١] ينبغي وجود دليل وشاهد حتّى يكون ذلك معللاً وموجّهاً[٦٢].

وعليه فإذا تكّهن شخص بشيء ما وصادف أنّه أصاب في ذلك ولكن لم يكن لديه دليل أو شاهد عليه فلا يمكننا أن نسمّي ذلك علماً[٦٣]. عندما يقال إنّ العلم لا يستلزم الإيمان بمعنى أنّه من الممكن أن تتحقّق الشروط الثلاثة بالنسبة إلى المتعلّق أو أكثر من متعلّقات الإيمان اللّازمة ولكن لا يتحقّق، بمعنى أن ما قد فهمه العقل وصدّق به لم يرض به القلب وبقي جاحداً له ومنكراً. والدليل على هذا الأمر أنّ القبول والتصديق العقليّ لا يؤدّي دائماً وفي كافّة الظروف إلى تحقّق الميل القلبيّ. ومن وجهة نظرنا فإن

هذه الشروط الثلاثة المذكورة هي فقط بيان وشرح لعلاقة الذهن البشريّ بالقضايا وارتباط القضايا بالواقع، ولكن لا كلام عن علاقة القلب بمضمون القضايا!

وقد عرّفت الأشاعرة من بين الفرق الإسلاميّة، التصديق الإيمانيّ بـ«ربط القلب أو عقد القلب» أي ارتباط والتحام القلب أو التعلّق بالذي عُلِمَ من خبر المخبر. واختلاف هذا المعنى عن معنى العلم والمعرفة في أنّ التصديق أمر كسبيٌّ يحصل باختيار المصدّق ولذلك يترتّب عليه الثواب، بخلاف العلم الذي يحصل أحياناً في النفس بشكل لا إراديّ وبشكل انفعاليّ[٦٤]. من هنا فإنّ مجرّد تحقّق العلم بشيء في القلب وبدون اختيار لا يكون مظهراً للتصديق الإيمانيّ. بل التصديق الإيمانيّ هو ذاك الذي يَنسب الصدق إلى المخبِر بالإرادة والاختيار.

ورد في العديد من الآيات القرآنيّة بيان أنّ القلب محل الإيمان ومَنْشَؤُهُ ولم تنسب آيةٌ من كتاب الله الإيمان إلى العقل الفلسفيّ. بالإضافة إلى استخدام الإيمان في القرآن بمعنى الميل القلبيّ إلى الله والنزوع إليه وسائر متعلّقات الإيمان. إنّ نظريّة وحدة الإيمان والمعرفة الفلسفيّة سوف تؤدّي إلى «**تحويل الإيمان والدّين إلى الفلسفة وإلى طور من الإلهيّات الطبيعيّة**»[٦٥]، وتنزيل درجة الإيمان بالله إلى إيمان قوليّ صرف[٦٦]. والمراد من الإيمان القوليّ الإيمان الذي تكون متعلّقاته أقوالاً يجب إثبات صدقها عن طريق الأدلة العقليّة والفلسفيّة ليغدو الإيمان بها ممكناً. وهكذا تعبير عن الإيمان لا ينسجم مع الأوصاف التي ذكرها الله تعالى للمؤمنين. يرى القرآن أنّ المؤمنين الحقيقيين هم الذين يكفيهم ذكر الله لينقدح في قلوبهم الخوف المقرون بالهيبة والاحترام: **﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زَادَتْهُمْ إيمَاناً﴾** (الأنفال/ ٢). **﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّداً وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ * تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنْ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾** (السجدة/ ١٥ -١٦). فآيات من هذا القبيل فيها بيان لعلاقة المؤمنين العاطفيّة والمستحكمة والعميقة بربّهم وهي غير ممكنة التحقُّق بدون معرفة شهوديّة مباشرة. ولذلك لا ملازمة ذاتية بين

القبول العقليّ لمضمون هذه القضيّة (إنّ الله موجود) والإيمان بالله بمعنى القبول والميل القلبيّ له. والصحيح أنّه عندما يتمكّن العقل من إثبات حقيقةٍ من الحقائق الإيمانيّة، ولم يكن للقلب تعلّق بما يخالف تلك الحقيقة فإنّ القلب سوف يجد ذلك الميل والتعلّق، ولكنّ تقدّم القلب على العقل، كما يظهر من هذه العبارة، له شروطه ولا يتحقّق من دونها. ولكن متى وجد القلب ميلاً نحو حقيقة ما وسلّم بها وصدّق، تتهيّأ الأرضيّة أيضاً لقبول العقل لها، ودليل هذه الواقعيّة أنّ للقلب مجالاً وساحة أعلى وأعمق وأوسع من ساحة العقل. وعلى هذا الأساس يقول محيي الدين ابن عربي: «**إنّ العقل يقيّد غيره من القوى، إلّا القلب، فإنّه لا يتقيّد وهو سريع التقلّب في كل حال، ولذا قال الشارع إنَّ القلب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء، فهو يتقلّب بتقلب التجلّيات، والعقل ليس كذلك،...**»(٦٧). ولذلك فالقلب عندما يذعن ويسلّم بحقيقةٍ ما فسوف تتبعه سائر القوى الأدنى منه ومن ضمنها العقل، وعلى الأقلّ يحول ذلك دون إنكارها وجحودها، ثمّ تعمّ آثار وتجليات هذا التسليم والتصديق القلبيّ بنحو تدريجي تمام الحالات الباطنيّة والأفعال الجوارحيّة للإنسان، وتقتلع من ساحتها كلّ رياء أو اثنينية بين الظاهر والباطن. وما يجعل الإيمان العقلي ممكناً أنّ الإنسان المؤمن لا يمكنه أن يقبل شيئاً قامت أدلّة قطعيّة على إبطاله ورده، ولكن من الممكن أن يؤمن بما لا يمتلك أدلّة قطعيّة عليه. فتحقّق الإيمان وحصوله مرتبطان بأسباب وعوامل متعددة، ومن غير الممكن بيان الإيمان وشرحه بشكل دقيق بدون نظر إليها. يعتقد الكثير من الأشاعرة أنّ: «**التصديق اللازم في الإيمان ليس تصديقاً لا احتمال فيه للخلاف؛ بل إنّ الاطمئنان والظنّ الغالب أيضاً في حالة عدم احتمال خطور النقيض في الذهن له حكم التصديق**»(٦٨). وعليه، لا يمكننا دائماً اعتبار اليقين المنطقيّ الأساس والمقوّم الضروري للإيمان، بل أحياناً يكون الإيمان مبنيّاً على معرفة ظنّيّة. «**لا بدَّ في الإيمان من تحقّق درجة من التصديق، ويكفي لتُطلق على الإنسان أنّه مؤمن أن يحتمل وجود شيء او أحدٍ أو أمر حسن وأن يكون احتمال ذلك أرجح من احتمال عدمه**

بالحدّ الذي يجعله يقدم على المخاطر، ويعقد أمله ورجاءه عليه، ويسعى لسدّ ما لديه من نقص وليزيد من توكله وتصديقه ومن تضحيته، فهنا للمخاطرة، والأمل والتوكلّ تأثير أقوى من القطع واليقين»[٦٩].

النتيجة التي يمكن استخلاصها مما سبق، أنّه إذا توافرت شروط تحقّق الإيمان، فبالمعرفة الظنيّة يتحقّق أيضاً[٧٠]، ولكن إذا لم تتحقّق هذه الشروط فلن يتحقّق الإيمان ولو باليقين المنطقيّ أيضاً؛ لأنّه مع فرض وصول العقل إلى الأدلّة الكافية فيما يرتبط بصحّة متعلّقات الإيمان إلّا أنّ الجحود والإنكار القلبيّ ممكن، وبالتالي لا يتحقّق الإيمان. وإنّ دور المعارف اليقينيّة والظنيّة ـ كمعارف مفهوميّة ـ في تحقّق الإيمان يرجع إلى مقدار تأثيرها في لَفْتِ الإنسان إلى المعرفة الفطريّة بالله، من خلال رفع بعض الشبهات والموانع الذهنيّة (الفكريّة)، أو أنّها تستخدم بعد تحقّق الإيمان في التوجيه والتعليل العقلانيّ له. إذاً، يقوم الإيمان على المعرفة الفطريّة بالله وضمن الاختيار البشريّ، ولا دور مباشر لأيٍّ من المعرفتين المذكورتين (المعرفة اليقينيّة والمعرفة الظنيّة) في تحقّقه. وما ذُكر من أنّه عند القبول القلبيّ بشيء، تتهيأ أرضية التصديق العقلي به أيضاً قابل للانطباق والتفسير مع خصوصيّة الاختيار التامّ للإيمان. والمراد من تماميّة الإيمان الاختياري أن لا ينحصر الإيمان بالقلب بل يشمل ساحة الوجود الإنسانيّ بتمامه، وتظهر آثاره الداخلية والخارجيّة في كافّة ساحات الوجود والعمل. ويستثمر العقل هذه الظاهرة القلبيّة في خلق مفاهيم وتنظيمها ضمن نظام معتقدات متناغم. وهذه الإفادة العقلية يمكن أن تتشكّل تدريجياً وضمن عمليّة تحقّق الإيمان، أو أنّها تحصل بعد تحقّقه من خلال التأمّل في مضمون الإيمان. يتّضح أيضاً نتيجة لهذا التحليل التمايز بين الإيمان ونظام الاعتقادات الدينيّ. فالإيمان نوع إقبال قلبيّ على شيء أو شخص، بينما نظام المعتقدات الدينيّة هو عبارة عن نظام من المفاهيم الاعتقاديّة الذي يتشكّل حول محور الإيمان. وبنظرنا فإنّ الخلط بين هذين الأمرين من قبل أغلب المفكّرين والعلماء المسلمين قد أدّى - مثلما اعتبروا التصديق بأصول

الاعتقادات الدينيّة مسبوقاً ومبتنىً على المعرفة النظريّة والاكتسابيّة. إلى الحكم أيضاً بلزوم أن يكون الإيمان مسبوقاً بالمعرفة ومبنيّاً عليها.

الإشكال الثالث: في النظريّة الأولى والثالثة، قُدّمت المعرفة الفلسفيّة على أنّها مقوّمة أو إحدى مقوّمات الإيمان نظراً إلى أنّ للإيمان مقوّمات أخرى، ومن خلال القبول بأنّ لزوم الانسجام والتفاعل شرط في المقوّمات والعناصر الموجودة في الإيمان؛ وهنا يطرح السؤال الآتي: هل إنّ المعرفة الفلسفيّة (البرهان) التي تسمّى أحياناً باليقين المنطقيّ تنسجم وتتلاقى مع سائر العناصر المندرجة في ماهيّة الإيمان، أم لا؟

يشكّك بعض علماء المسلمين في وجود اليقين كعنصر في بنية مفهوم الإيمان. ولذلك قالوا إنّ إدراج اليقين في تعريف الإيمان أمر محلّ نظر وتأمّل(٧١). ودليلهم، حسبما يعتقدون، مسألة زيادة وضعف الإيمان الذي تعرّض له القرآن الكريم بشكل تفصيليّ (الأنفال/٢ والفتح/ ٤). «**المتكلّمون الذين عدّوا الإيمان تصديقاً جازماً ويقينياً وقعوا في التكلّف أمام هذه الآيات واعتبروا الزيادة والنقصان متعلّقَيْن بعوارض الإيمان لا جوهره**»(٧٢). إنّ عدم وجود النقص والزيادة في اليقين ووجود هذه الخاصيّة في الإيمان هو نفسه دليل على عدم وحدة هذين الأمرين. بما أنّه لا يمكن أن يتهيّأ الإيمان من العناصر والأجزاء المتفاوتة، فينبغي اعتبار اليقين الإيمانيّ نوعاً من الاطمئنان القلبيّ بما يتلاءم مع بقيّة عناصر مفهوم الإيمان، أمر ذو مراتب، وينسجم مع عناصر الإيمان الأخرى من قبيل الخوف والرجاء والمحبّة والتوكّل والتسليم كأمور لها مراتب. «**كما أنّهم - في العالم المسيحيّ - لا يعتبرون اليقين المنطقيّ من العناصر المندرجة في بنية مفهوم الإيمان، بحيث إنّ توماس أكويناس يرى أنّ اللايقين أرضيّة ممهدّة للإيمان ويقول: حيث تكون الشواهد والأدلّة تامّة وخالصة فإنّ اليقين يتحقّق بنفسه وبنحو انفعالي ولا يُبقي مجالاً لـ «فعل الإيمان»**. فضعف الشواهد يفتح المجال للإيمان والخوف والرجاء(٧٣)، النتيجة هي أنّ انفعاليّة اليقين المنطقيّ تقع في الجهة المقابلة لمسألة كون الإيمان اختياريّاً، وما يميّز بين الأمرين أنّ اليقين فيه خصوصية الثبات في

مقابل زيادة الإيمان ونقصه. فالإشكال عن طريق انفعاليّة اليقين واختياريّة فعل الإيمان يشمل أيضاً نظريّات تعتبر المعرفة الفلسفية (= اليقين المنطقي) هي المقدّمة الضروريّة الوحيدة للإيمان. وقد تعرّضت الآيات القرآنيّة للحديث عن عدم ترادف الإيمان مع اليقين المطلق: ﴿**الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾ (البقرة/ ٤٦) ، مع أن متعلّق الكلام في الآية حقيقة إيمانيّة وهي لقاء الله، فقد استخدمت كلمة الظنّ لا اليقين. فالذين يعتقدون أنّ الإيمان مرادف للعلم واليقين يعتبرون أنّ المراد من الظن هو العلم (= اليقين) ، في حين أنّ قواعد اللغة العربية ومبانيها لا تؤيّد هذا الاستخدام، أي حمل الظن على العلم. وجاء في آية ﴿**وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ**﴾ (البقرة /٢١٨ و الزمر/٩) فلا ينبغي هنا أيضاً تفسير «**يرجو**» بالـ «**يقين**». وعليه فاليقين المنطقيّ ليس عنصراً أساساً ولا عنصراً مقوّماً للإيمان بالضرورة، مع أنّ الإيمان في بعض مراتبه يمكن أن يرقى إلى درجات من اليقين الشهوديّ. فازدياد مستوى الإيمان وانخفاضه، ووجود مراتب في حقيقة الإيمان تبعاً لذلك تمنع من ترادف الإيمان مع اليقين المنطقي، وعدم الترادف هذا لا يختصّ بمرتبة خاصّة.

الإشكال الرابع: في النظريّة الثانية، قُدّمت المعرفة النافذة في القلب عن طريق الرياضات القلبيّة على أنّها قوام الإيمان. إنّ تحقّق هذه المعرفة في القلب مع كونها مسبوقة بالرياضات القلبيّة يؤيّد كونها شهوديّة حيث تتميز عن المعارف المفهوميّة. وهذه المرتبة من الشهود تتحقّق عند المؤمنين بشكل تدريجيّ وبدرجات متفاوتة بعد تحقّق الإيمان ومع القيام بالأعمال الدينيّة والالتزام بالتكاليف الشرعيّة، وليس قبل الإيمان أو بالتزامن معه. ومن الممكن لبعض الناس أن لا يستفيد كثيراً من هذا النوع من المعرفة. وبرأينا إنّ هذه المعرفة ليست شاملة وعامة للجميع حتّى يُدعى الجميع إلى الإيمان اعتماداً على هذا الأساس. وحيث كانت الدعوة الإلهية للناس إلى الإيمان تشمل جميع الناس فهذا يعني أن الإيمان يعتمد في قيامه على أساس معرفة واحدة عامة ومشتركة بين جميع الناس، وهذه المعرفة هي المعرفة الفطريّة بالله نفسها التي أودعها سبحانه بيد لطفه ورحمته في وجود البشر.

الإيمان والمعرفة الفطريّة (الشهوديّة)

لم يتعرّض أغلب علماء المسلمين في بحثهم لمسألة الإيمان إلى الحديث عن المعرفة الفطريّة أو أنّهم اعتبروها صرف أمر متعلّق بالميول وأنّه مودع في الوجود الإنسانيّ بالقوة لا بالفعل، وعدّوها غير كافية لتحقّق الإيمان، ولذلك أكّدوا على وجوب تحصيل المعرفة النظريّة والاكتسابية. كتب الشيخ المفيد: «**المعرفة بالله تعالى وبالأنبياء وكلّ أمر غائب اكتسابيّة**»[٧٤]، وعلى أساس هذه القاعدة انطلق الخواجة نصير الدين الطوسيّ في تجريد الاعتقاد في البحث حول إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله وسائر الأصول الاعتقاديّة. في حين أنّه - وطبقاً لما ورد في آيات عديدة من القرآن الكريم - الميل الفطري والمعرفة الفطريّة بالله هما بمنزلة موهبة إلهيّة مودعة في أصل وجود كلّ إنسان. فالآيات التي تتحدّث عن الفطرة ومفاهيم مثل العهد والميثاق الإلهيّ والشهادة والإقرار (الأعراف/ ٧٢)، الحنيفيّة، قرب الله من الإنسان (الأنعام/ ٢٤) والصبغة (البقرة/ ١٣٨) كلّها كشفت وبأشكال مختلفة عن الارتباط الوجوديّ والميل والمعرفة الفطريّة للإنسان بالله. وهذا النوع من المعرفة - على عكس المعرفة الفلسفية يبيّن أنّ الإيمان علاقة مباشرة وفرديّة وحقيقة فعّالة وحيّة.

وهكذا علاقة تظهر بأجلى صورها بلسان الدعاء والمناجاة. ففي الدعاء والمناجاة تكون علاقة الإنسان بالله علاقة مباشرة وشخصيّة. في هذه النظريّة، الإيمان ليس مقولة من المقولات؛ أي إنّ الإيمان لا يحسب من مقولة المعرفة الفلسفيّة بمجموع التعاليم والمقولات الدينيّة. فالارتباط المباشر والشخصيّ بالله يعتمد فقط على المعرفة والعلم الشخصيّ بالله وليس المعرفة الفلسفيّة والكليّة به.

فالمعرفة الفلسفيّة يمكنها فقط أن تؤدّي إلى معرفة كليّة تحصل بوساطة المفاهيم العقليّة. وهذه المعرفة لا تتعلّق مباشرة بالله، بل بتلك المفاهيم العقليّة والعناوين الكلّيّة نفسها؛ في حين أنّنا بتصديقنا بوجود المعرفة الفطريّة بالله، نعتبر أيَّ عامل آخر يوصل إليه، أمراً تنبيهياً يكون بمثابة وساطة لتنبيه الناس إلى المعرفة الفطريّة. فليس هدف

الدين تعليم الناس المعرفة الفلسفيّة الكلية بالله وصفاته؛ بل هدفه لَفْت الناس إلى معرفتهم الفطريّة والشهوديّة بالله، حتّى يظفروا في ظلّه بمعرفته وحبّه وعشقه في قلوبهم، ولتبتنى حياتهم على قاعدة الإيمان به.

خلاصة واستنتاج

أصبح معلوماً وواضحاً في هذا البحث، أنّ المعرفة الفلسفية (اليقين المنطقيّ) ليست مقدِّمةً ضروريّة للإيمان حتّى لا يتحقّق بدونها؛ وليست مقوِّماً ذاتيّاً له. بل هذه المعرفة خارجة عن محتوى مفهوم الإيمان، بل أحياناً تكون متأخّرة عنه لاحقة له. إلّا أنّه لا ينبغي بناءً على هذا الكلام - الحكم بالتعارض الكلّيّ بين العقل والإيمان كما فعل كيركغور. فالناس المؤمنون يمكنهم ـ من خلال الالتفات إلى إيمانهم القلبيّ - الوصول إلى فهم للإيمان وتنظيم معتقداتهم الدينيّة انطلاقاً منه والدّفاع عنها بأسلوب ومنطق ٍعقلانيّ. والمقصود من العقلانيّة هنا، العقلانيّة النقديّة أي تلك التي تتقبّل في دفاعها عن نظام المعتقدات الدينيّة، إمكانيّة النقد والنقاش العقليّ لهذه المعتقدات. فالإنسان المؤمن ينظّم معطيات الإيمان بعقله، ولديه دائماً هاجس وهمّ؛ وهو: هل إنّ حالته الإيمانيّة التي تُقدّم بقالب المقولات الدينيّة، وكذلك التفاعل والانسجام الذي يوفِّره نظام معتقداته الدينيّ بها، يتلاءم ويتناسب مع مضامينه الشهوديّة أم لا؟ ومن جهة أخرى، فلا إبطال لزوم المعرفة الفلسفية كمقدّمة يفرغ الإيمان من رصيده المعرفيّ وينزله فقط منزلة المشاعر والعواطف الصرفة، ولا إنكار مقوميّة هذه المعرفة لماهيّة الإيمان يجعله بلا حظّ من المضمون المعرفيّ. فينبغي البحث عن هذه المقدّمة وهذا المقوّم في معرفة الناس الفطريّة بالله.

إنّ عدم الاهتمام اللّازم بالدور المعرفيّ والميل الفطريّ في الإيمان يرجع إلى عاملين: الأوّل، سيطرة النزعة العقليّة على ذهن أغلب المفكّرين المسلمين وفكرهم، وخاصّة المتكلّمين والفلاسفة، وميلهم إلى الاعتقاد بأنّ التصديق الإيمانيّ مرادف

لليقين المنطقيّ. الثاني، اعتبارهم أنّ الإيمان مرادف لنظام الاعتقادات الدينيّة. ويرى المتكلّمون وعلماء الأصول أنّه من خلال عدم التفكيك بين هذين الأمرين والتأكيد على ضرورة تحصيل المعرفة العقليّة والنظريّة (اليقينيّة) فيما يتعلّق بأصول العقائد الدينيّة، لا مناص من لزوم اكتساب هذه المعرفة من أجل تحقّق الإيمان[٧٥]؛ ولكن يظهر أنّ عرض الإيمان الدينيّ وتبيينه على أساس الفطرة، أي المعرفة الربوبيّة بالله، يقدّمان نظريّة أكثر تناسباً عن الإيمان، وتبدو في أعلى من مقام وموقع النظريّات الفلسفيّة للإيمان وموقعها.

الهوامش:

١) بيّن الله تعالى في سورة العصر، أن الإنسان في خسر إلّا الذين آمنوا وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر.

٢) شهيدي، جعفر، ترجمة نهج البلاغة، طهران: شركة النشر العلميّة الثقافيّة، ط١٥.، ص:٣٩٨.

3) theological virtues

٤) (ملكيان ، مصطفى، (١٣٧٨)، مقدمة مفهوم الإيمان في الكلام الإسلاميّ، ترجمة زهرا بورسينا، طهران: نشر سروش، ص ٧). Natural virtues-

٥) الأشعري، ابو الحسن، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلين، تصحيح هلموت ريتر، الطبعة الثالثة طهران، معهد المستشرقين الألمان، ص ١٣٢.

٦) اختلاف نظريّات علماء كالشهيد الثاني من الشيعة عن نظريّات آخرين كالجهم بن صفوان من المرجئة هو في أن الفئة الأولى قالوا بنوع من الالتصاق والاتحاد بين الإيمان كيقين جازم ثابت وبين العمل واعتبروا العمل لازماً ذاتياً للإيمان، في حين أن الفئة الثانية اعتبرت أن الإيمان بمعنى المعرفة النظرية أو التصديق القلبيّ مختلف كلياً عن العمل، أي أنّهم لم يعتبروا العمل داخلا في ماهية الإيمان وحسب بل لم يعدّوه في الأصل لازماً ذاتيا له. (مطهري، مرتضى)، الإنسان الكامل، أصفهان: نشر مكتبة أمير المؤمنين(عليه السلام) العامة، ص ٥٦.

٧) الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مع تصحيحات وتعليقات، حسن، حسن زاده الآملي، قم، نشر جامعة المدرسين، ص ٤٢٦.

٨) الشيرازي، صدر الدين محمد،الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص٩.

٩) الشيرازي، صدر الدين محمد، تفسير القرآن، ج١، قم : انتشارات بيدار،ص ٢٤٩.

١٠) العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، تصحيح متن: أحمد عبد الحميد قراب، طهران: مركز النشر الجامعي، مع ترجمة فارسية لأحمد شريعتي وحسين منوشهري ، ص ٨٣.

١١) الخميني، روح الله، الأربعون حديثاً، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ص ١٨٢.

١٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.

١٣) المصدر نفسه، ص ٣٧- ٣٨.

١٤) الشاه آبادي، محمّد علي، رشحات البحار، طهران: نهضة النساء المسلمات، ص ٦-١٠.

١٥) الكليني، محمّد بن يعقوب، أصول الكافي، شرح وترجمة الحاج السيّد جواد مصطفوي، ج٣، قم: مؤسّسة النشر العلميّة الإسلاميّة، ص ١٩. ٢٠،حديث ١ و٥.

١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠،حديث ٢.

١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠، حديث ٤.

١٨) ابن عربي، محمّد بن علي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، ج١، بيروت دار صادر ، ص ٣١٩.

١٩) مطهري، مرتضى، نقد الماركسية، طهران، نشر: صدرا ، ص ٢٤٦.

٢٠) بيترسون، مايكل وآخرون، العقل والاجتهاد الدينيّ، ترجمة أحمد النراقي وإبراهيم سلطاني، طهران: طرح نو، ص٧٠.

21) strong rationalism

22) fideism

23) critical rationalism

٢٤) المصدر نفسه، ص٧٤.

٢٥) المصدر نفسه، ص:٧٨.

٢٦) المصدر نفسه، ص٨٠.

٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٦.

٢٨) المصدر نفسه.

٢٩) جيلسون، آتين، العقل والوحي في القرون الوسطى، ط٢، ترجمة شهرام بازوكي، طهران: نشر كرووواس، ص ٥.

٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٩.

٣١) المصدر نفسه، ص ٧١.

٣٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

33) trinity

34)incarnation

35)redemption

٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٢-٧٣.

37)original sin

٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٣.

٣٩) مطهري، مرتضى، التعرف على العلوم الإسلاميّة (المجلدات ١، ٢، ٣)، طهران: نشر صدرا، قسم الكلام، ص ٢٠.

٤٠) الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق عبد الأمير مهنا وعلي حسن فاعور، ج١، بيروت، لبنان، : دار المعرفة، ص٩٣.

٤١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

٤٢) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص ٩.

٤٣) الخميني، روح الله، شرح حديث جنود العقل والجهل، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ص ٨٩.

٤٤) هل تحتاج الناس إلى هكذا مقدمة في تحصيل الإيمان بمتعلّقه (الايمان) الأساسيّ، أي الله الواحد، أم انها مقدمة فقط يحتاج إليها الإيمان بنظام اعتقادي خاص؟ على الرغم من أن القائلين بهذه النظرية المذكورة لم يتطرقوا إلى هذا التفصيل، أكدوا في بعض الموارد على حاجة الإيمان بالله إلى المعرفة الاستدلالية (الفلسفية). مثلما كتب بعضهم» إذا قلنا بأن الإيمان بالله فطري، فالمراد أن الميل والانجذاب إلى الله فطري ولو قلنا إن الإيمان استدلاليّ فهو بمعنى أن الإيمان بالله يحتاج إلى البينة والاستدلال (فعالي، محمّد تقي، (١٣٧٨)، الإيمان الدينيّ في الإسلام والمسيحية، طهران: مركز الثقافة الشبابي، ص ٣٩). لا شكّ أنه في القرآن والروايات الإسلامية ليست الفطرة صرف الميل إلى الله، بل إضافة إلى الميل، جاء في هذه المصادر حديث عن المعرفة.

٤٥) مطهري، مرتضى، الإنسان الكامل، أصفهان: نشر المكتبة أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة، ص ٩٤-٩٢.

٤٦) جعفريان، رسول، المرجئة: تاريخ وفكر، قم، نشر خرّم، ص ٧٥.

٤٧) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ترجمة السيّد محمّد باقر الموسوي الهمداني، ج ١٨، طهران: نشر مؤسّسة العلّامة الطباطبائيّ العلميّة الفكريّة، طبعة خامسة، ص ٤١٢.

٤٨) بالالتفات إلى سائر الأبيات الشعرية لمولوي حول العقل والاستدلال، لا يبقى شكّ في أنّ مراده من الاستدلاليين الذين يستفيدون في المعارف الإلهية من عقل جزئي صرف هي استدلالات سطحية وليس انتفاعاً من العقل الكلي والايماني:

العقل الايماني شحنة عادلة حارس المدينة وحاكمها

مولوي، جلال الدين محمد، مثنوي مولوي، بهمة الدكتور كاظم دزفوليان، ج١، طهران: نشر طلائية، طبعة ٢، الإصدار الأول، البيت ٢١٢٨.

٤٩) جهانكيري، محسن، محي الدين بن عربي، الوجه اللامع للعرفان الإسلاميّ، طهران، نشر: جامعة طهران، الطبعة الرابعة، ص ١٧٥.

٥٠) المصدر نفسه.

٥١) السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، ترجمة: د. سيد جعفر سجادي، طهران: نشر جامعة طهران، طبعة رابعة، ص ١٨.

٥٢) ملكيان ، مصطفى، تاريخ فلسفة الغرب، قم: مكتب تعاون الجامعة والحوزة، ص ٢٠٥.

٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

٥٤) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، (دورة ٢٠ مجلد)، ترجمة محمّد جواد حجتي كرماني ومحمد علي كرامي قمي، ج ٥، طهران: نشر مؤسّسة العلّامة الطباطبائيّ العلميّة الفكريّة، طبعة ثانية، ص ٢٩٥.

٥٥) الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ترجمة السيّد محمّد باقر الموسوي الهمداني، ج ٧، طهران: نشر مؤسّسة العلّامة الطباطبائيّ العلميّة الفكريّة، طبعة سادسة، ص ٥١٧.

٥٦) محمدي ري شهري، محمد، ميزان الحكمة ، ج٤، قم: مكتب الإعلام الإسلاميّ، ص ٢٥٩.

٥٧) الخميني، روح الله، (١٣٨٤)، الأربعون حديثاً، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ص ٣٧، الحديث الثاني.

٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

59) acceptance

60) beleive

61) truth

62) justification

٦٣) خندان، علي صغر، منطق كاربردي (المنطق العملي)، قم، نشر: سمت ومؤسّسة طه الثقافيّة، ص ٢٤-٢٣.

٦٤) التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله (سعد الدين)، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق دكتور عبد الرحمن عميره، بيروت: عالم الكتب، الجزء الخامس، ١٨٤و١٨٦.

٦٥) النراقي، أحمد، رسالة معرفة الدين، طهران، طرح نو، ص ٣٤.

٦٦) أي الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته- من المترجم.

٦٧) ابن عربي، محمّد بن علي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، ج١، بيروت دار صادر ، ص ٢٨٩.

٦٨) التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله (سعد الدين)، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق دكتور عبد الرحمن عميره، بيروت: عالم الكتب، الجزء الخامس، ص ٢١٨.

٦٩) سروش، عبد الكريم، أخلاق الإلهيين، طهران، طرح نو، ص ١١٥.

٧٠) بهدف تقديم نموذج على عدم لزوم ابتناء الإيمان على المعرفة العقلية والفلسفية (اليقين المنطقي) ننقل هذه العبارات عن محيي الدين بن عربي: «آمنا بالله وبرسوله وبكل ما جاء به، من المجمل والمفصل. سواء وصل إلينا هذا المفصل أو لم يصل. نؤمن بكل ما جاء به. أخذنا ذلك تقليدا عن والدينا ولم ننظر إلى حكمها العقلي من الوجوب والإباحة والجواز. ثمّ على أساس إيماننا عملنا به حتّى فهمنا من أين جاء إيماننا وماهو، والله تعالى فتح بصرنا وبصيرتنا وخيالنا ورأينا بعين البصر ما لا يمكن رؤيته إلّا به وبعين البصيرة ما يرى إلّا بها وبعين الخيال (الرؤيا او المثال) ما لا يمكن رؤيته إلّا به، فالأمر مشهود لي والحكم الوهمي الخيالي التقليدي موجود» (٣، ص٥٢).

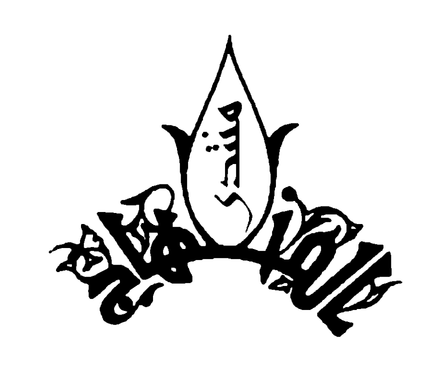
٧١) سروش، عبد الكريم، أخلاق الإلهيين، طهران، طرح نو، ص ١١٥.

٧٢) المصدر نفسه.

٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

٧٤) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري، مؤسّسة دنا، نشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ص ٦١.

٧٥) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، قم، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ص ٥٩.



حقيقة الإيمان في ضوء آيات القرآن
تفسير الميزان نموذجاً

كبرى مجيدي بيدكلي(*)

تمهيد

شكّلت مفردة الإيمان مسألة مهمّة في علم الكلام. وهي مسألة جذريّة وأساسيّة مترتّبة على إثبات حاجة العنصر الإنسانيّ إلى وجود متعال. وقد عالج المفكّرون المسلمون مسألة الإيمان ولوازمها. ولعلّ بداية البحث في هذه المسألة لم تكن ذات ارتباط بالبُعد الكلاميّ، بل كان ارتباطها بالبُعد العمليّ[1]. فالإشكاليّة التي كانت محلّ اهتمام المتكلّمين في تلك المرحلة ترجع إلى العلاقة بين الإيمان والعمل، فجماعةٌ كالخوارج، والمعتزلة وأهل الحديث اعتبروا العمل عنصراً مكوِّناً لمفهوم الإيمان. وجماعةٌ كالمرجئة وأغلب متكلّمي الشيعة، عدّوه خارجاً عن مفهوم الإيمان وإن كان من لوازمه[2].

ولعل أهميّة البحث في هذا العنوان ترجع إلى الدور المحوريّ لمفهوم الإيمان والمعنى المقابل له أي الكفر من بين المفاهيم القرآنيّة والروائيّة. كما أنّ الإيمان والعناصر المرتبطة به من المفاهيم التي لها أهميَّتها لدى علماء الإسلام، ونتعرّض في هذه السطور لهذا الموضوع من وجهة نظر المفسِّر الكبير السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ.

---

* باحثة في الفلسفة الغربية، من إيران.

معنى الإيمان ومفهومه

ذكر المفكّرون المسلمون والغربيّون تفاسير متعدّدة لمعنى الإيمان ومفهومه انطلاقاً من دور تحديد المفهوم في معالجة المسألة. فقد عرّف بعض المفكّرين الغربيّين الإيمان بـ (الارتباط القلبيّ)[٣] وفسَّره جماعة من العلماء المسلمين بأنّه التصديق بالأمر القدسيّ[٤]. وقد تعرّض العلّامة الطباطبائيّ لتفسير معنى الإيمان خلال تفسيره للآيات القرآنيّة فذكر أنّ: «**الايمان، تمكّن الاعتقاد في القلب مأخوذ من الأمن كأنّ المؤمن يُعطي لما آمن به الأمن من الريب والشك**»[٥].

كما ذكر العلّامة الطباطبائيّ تعاريف متعدّدة لمعنى الإيمان منها أنّ الإيمان هو بمعنى الإذعان والتصديق بالشيء، أو الالتزام بلوازمه. وبناء عليه فالإيمان بالله في عرف القرآن هو التصديق بوحدانيّته، وبالأنبياء وبالمعاد وبكلّ ما جاء به الأنبياء المقترن بالاتّباع في الجملة لهم[٦]. ويرى العلّامة الطباطبائيّ في موضع آخر أنّ محلّ الإيمان قلب الإنسان[٧]. بمعنى أنّ الإيمان عقد وحالة في القلب تُعطي المؤمن الأمان[٨]. وهو عبارة عن أثر أو صفة تتحقّق في قلب المؤمن الحقيقيّ. وما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أنّ العلامة لا يرى الإيمان مجرّد اعتقاد، ويرى أنّ الالتزام بلوازم الإيمان وآثاره العمليّة ضروريٌّ في الإيمان. نعم الطمأنينة والسكون الخاصّ في النفس هو أيضاً من مكوِّنات الإيمان وهو بنفسه أثر من آثار الالتزام العمليّ بلوازم الإيمان. ويعتقد في المجموع بأنّ الإيمان بالله لا يكفي فيه أن يَعلم الإنسان ويدرك أنّ الله حقّ، بل لا بدّ من أن يقوم بترتيب آثار ذلك عملاً.

ويرى العلّامة الطباطبائيّ في تعريفه الذي يقدّمه للإيمان بأنّه أمر شهوديّ ويرى أنّ المعرفة مقدّمة للإيمان الحاصل من خلال الشهود. ولا يرى الإيمان أمراً مخالفاً للعقل بل يعتقد أنّه يمكن إقامة البرهان عليه من خلال استخدام الاستدلال العقليّ المحكَم.

ويرى أيضاً أنّ الإيمان أمر معقول وأنّه يعتمد لدى الكثير من الناس على القول والتصديق النظريّ المقترن بالتسليم. ويعتقد بأنّ الإيمان يتحقّق لدى عدد قليل من

الخواصّ عن طريق الكشف والشهود. وهو الكشف التام، والإيمان الحقيقيّ حقيقة تشكيكيّة لها مراتب تقبل الزيادة والنقصان. والإيمان فعل اختياريّ وهو أيضاً من أرقى الفضائل الإنسانيّة التي يمكن للإنسان أن يصل إليها عن طريق العقل مع الإرادة والاختيار. فماهيّة الإيمان أمر نفسانيّ وقلبيّ، وما لم يتحقّق الإنقلاب في باطن النفس الإنسانيّة فلن تترتّب آثار الإيمان ونتائجه ولن تظهر في عمل الجوارح(٩).

أقسام الإيمان

للإيمان أقسامه المتعدّدة بلحاظ ما يتركه من تأثير في المؤمن، ولذا يذكر العلّامة الطباطبائيّ أنّ الإيمان بشكل عامّ واحد ولكنّ له درجات وصفات ومنازل.

المؤمنون متعدّدون ولكنّ الإيمان واحد
أجسامهم متعدّدة ولكنّ روحهم واحدة(١٠)

فبلحاظ مراتب الإيمان، للإيمان مرتبةٌ تامّةٌ كاملة هي أعلى درجات الإيمان، وللإيمان مرتبةٌ ناقصةٌ واضحة النقصان، وبين المرتبتين مراتب فيها من أهل الإيمان من لم يصل إلى كمال الإيمان ولم يصل إلى هذا النقصان، وبتمام الإيمان دخل المؤمنون الجنّة، وبالزيادة في الإيمان تفاضل المؤمنون بالدرجات عند الله(١١). فغير المؤمنين في هذه الدنيا يتحقّق منهم الإيمان يوم القيامة وهو إيمان إيقان، لكنّهم يدركون أنّ الإيمان يومئذ لا ينفعهم، بل الإيمان النافع هو الإيمان في الدنيا فيتمنّون الرجوع إلى الدنيا ليكون ما عندهم من الإيمان كإيمان المهتدين وهم المؤمنون حقّاً المهتدون بإيمانهم يوم القيامة وهذا معنى لطيف، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَرَى إِذْ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً إِنَّا مُوقِنُونَ**﴾ (السجدة، ١٢)، فلم يقولوا فارجعنا نؤمن ونعمل صالحا بل قالوا فارجعنا نعمل صالحا(١٢).

ويذكر العلامة أنّ الإيمان الكامل، وهو التوحيد الخالص، عزيز المنال لا يناله إلّا القليل من الناس. وأمّا أكثرهم فليسوا بمؤمنين، ولو حرصت على إيمانهم، واجتهدت

في ذلك جهدك، والأقلّون وهم المؤمنون، ما لهم إلّا إيمان مشوب بالشّرك فلا يبقى للإيمان المحض والتوحيد الخالص إلّا أقلّ القليل[١٣]. كما يرى العلامة أنّ من الإيمان ما لا تحرّكه العواصف، ومنه ما يزول بأدنى سبب يعترضه وأوهن شبهة تطرأ عليه[١٤].

ويذكر العلامة في موضع آخر الآتـي: إنّ كلّ إنسان هو مؤمن لا محالة إمّا إيماناً اختيارياً مقبولا يسوقه إلى سعادة الحياة الدنيا والآخرة، وإمّا إيماناً اضطراريّاً غير مقبول حيثما يرى العذاب الأليم[١٥].

فالإيمان طبقاً لرأي العلّامة، على قسمين: اختياريّ واضطراريّ، والإيمان الاختياريّ هو المقبول عند الله وهو الذي يصل بالإنسان إلى سعادته في الدنيا والآخرة، وأمّا في الإيمان الاضطراريّ فحيث يكون مثل هذا الإيمان من باب الاضطرار لا يكون مقبولا عند الله. فالإيمان الاضطراريّ وإن كان يصدر عن الإنسان عن إرادة واختيار، ولكنّه يصدر بلا ميل ولا رغبة، ولمّا كان الإيمان الفعليّ قلبيّاً تختلف درجات المؤمنين باختلافه كان الإيمان بلا ميل وبلا رغبة لا نفع فيه[١٦].

الإيمان والإسلام

الإسلام هو دين الفطرة، والطريق إليه هو التسليم لله عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلَامُ**﴾ (آل عمران، ١٩) والإسلام كما يذكر العلامة هو الذي يأمر أتباعه باختيار الإسلام منهجا لحياتهم لأنّ الإسلام لم يترك شيئاً من الحقّ إلّا وقد بيّنه.

ويرى العلّامة أنّنا لو أردنا بيان ارتباط الإيمان بالإسلام، فمرادنا ليس هو إظهار الإيمان والعمل بظاهر الأعمال الدينيّة. كما ورد في قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ**﴾ (البقرة، ١٢٨).

ويذكر العلّامة في تفسيره للآية المذكورة أنّ مراد إبراهيم واسماعيل عليهما السلام من الدعاء ليس الإسلام الظاهريّ حتّى وإن لم يكن مقروناً بالإيمان واليقين القلبيّ، أو أن لا يتجاوز اللفظ والذي قد يقترن بالنفاق. هذا الإسلام هو تمام العبوديّة وتسليم العبد كلّ ما له

إلى ربّه، وهو إن كان معنىً اختيارياً للإنسان من طريق مقدّماته، إلّا أنّه إذا أضيف إلى الانسان العاديّ وحاله القلبيّ المتعارف كان غير اختياريّ بمعنى كونه غير ممكن النيل له - وحاله حاله - كساير مقامات الولاية ومراحلها العالية، وكسائر معارج الكمال البعيدة عن حال الانسان المتعارف المتوسط الحال بواسطة مقدّماته الشاقّة، ولهذا يمكن أن يُعَدَّ أمراً إلهيّاً خارجاً عن اختيار الانسان.

ظلّ المعشوق إذا وقع على العاشق فما الذي يحدث؟

نحن نحتاج إليه وهو يشتاق إلينا[١٧]

بل بين الإيمان والإسلام ارتباط لا يمكن أن ينفكّ كما يراه العلّامة، فلكلّ مرتبة من الإسلام مرتبة من الإيمان تابعة لها. وأوّل مراتب الإسلام النطق بالشهادتين والقبول بظاهر الأوامر والنواهي الدينيّة. سواء أكان مع الرضا القلبيّ أو مع عدمه (الحجرات، ١٤) ومع هذا التسليم الظاهريّ تكون المرتبة الأولى من الإيمان أي الاعتقاد والاعتراف القلبيّ بمضمون الشهادتين ومن لوازمه العمل بأكثر الأحكام الفرعيّة في الإسلام. وحيث كان من الممكن أن لا يصل المؤمن إلى كافّة المعتقدات الدينيّة الصحيحة فمن الممكن أن يختلط إيمانه بالشّرك. كما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ**﴾ (يوسف، ١٠٦).

وأمّا المرحلة الثانية من الإسلام فهي عبارة عن التسليم والانقياد القلبيّ بحقيقة الألوهيّة والمعتقدات الحقّة، ويلزم منه أداء العمل الصالح. وقد ورد التصريح بهذه المرتبة في الآيتين ٦٩ من سورة الزخرف، و ٢٠٨ من سورة البقرة. وفي موازاة هذا الإسلام تأتي المرتبة الثانية من الإيمان أي اليقين بالله وبما يرتبط به.

وأمّا المرتبة الثالثة من الإسلام فهي بعد أن يتزيّن المؤمن بزينة الأخلاق الإلهيّة حيث يكون التسليم من سائر قواه الحيوانيّة ويكون في ظلّ العبوديّة الإلهيّة. بنحو يعبد الله وكأنّه يراه: «**يا أبا ذر اعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك**»[١٨].

وفي هذه المرحلة من التسليم قد تشمل العناية الإلهيّة الإنسان ويرى عياناً أنّه لا تأثير

في هذا الكون لأحدٍ سوى الله عزّ وجلّ. ومثل هذا الأمر هو فيض إلهيّ لا يرتبط بإرادة الإنسان. وفي المرتبة الرابعة تشمل هذه الحالة الوجود الإنسانيّ بتمامه، وهنا تكون الطمأنينة التامّة للإنسان في كلّ شؤون حياته: ﴿**أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ**﴾ (يونس، ٦٢ـ ٦٣). وطبقاً لمفاد الآية الثانية فإنّ أصحاب الطمأنينة هم أصحاب اليقين بعدم استقلالهم وبارتباطهم وبأنّه ليس في الوجود إلّا الله، وأنّ تأثير الأسباب كافّة بيد الله، ولذا لا يحزنون لما يقع لهم[١٩].

وبعد أن يتعرّض العلّامة لهذا الارتباط بين الإيمان والإسلام يشير إلى الفارق بينهما فيذكر أنّ الإيمان حقيقة تقوم في القلب وأمّا الإسلام فهو حقيقة تقوم بالجوارح.

الإيمان والعقل

لا بد قبل التعرّض لعلاقة الإيمان بالعقل من التعرّض لنقاط مهمّة تتناول الاتّجاهات الموجودة في تحديد العلاقة بين الاثنين في تاريخ الفلسفة: النزعة العقليّة الإفراطيّة، النزعة العقليّة النقديّة، والنزعة الإيمانيّة.

طبقاً للاتجاه الأوّل فإنّ مقبوليّة نظام المعتقدات الدينيّة تتوقّف على إمكان إثبات هذا النظام بنحو يكون التصديق به شاملاً لجميع العقلاء إلى حدٍّ ما[٢٠]. ويتبنّى هذا الرأي أمثال: القديس آنسلم، توما الأكويني، جان لاك... وكذلك ابن سينا من الشرق، فيما يذهب جماعة إلى رفض الدين أمثال انطوني فلو، هيوم، راسل وغيرهم. ويتّفق هؤلاء على مقولة رفض كلّ معتقد لا يكون عقلانيّاً. وأمّا طبقاً للاتجاه الثاني أي النزعة العقليّة النقديّة فإنّ لكلٍّ من العقل والإيمان أهميّته بحدٍّ ما. ولعلّ العلّامة الطباطبائيّ يدخل ضمن هذا الاتّجاه. وأمّا الاتّجاه الثالث فإنّه يرى أنّ الحقائق الدينيّة تعتمد على الإيمان، ويلتزمون بعجز العقل وطريق الاستدلال عن الوصول إلى الحقائق الدينيّة. ومصطلح النزعة الإيمانيّة يُطلق اليوم في علم الكلام على كيركغور وفي فلسفة الدين على فيتجنشتاين. وفي داخل النزعة الإيمانيّة اتّجاهان أحدهما إفراطيّ والآخر معتدل.

والأوّل يعادي العقل، وأمّا الثاني فيتجنّب العقل ولا يعاديه. ففي الأوّل الإيمان والعقل أمران متضادّان، وفي الثاني العقل والإيمان أداتان منفصلتان تماماً. وضمن الاتّجاه الأوّل نجد أمثال كيركغور، داستايوفسكي، شستوف ومونتي، وضمن الاتجّاه الثاني نجد أمثال: باسكال، ويليم جيمس، تيليش، فيتجنشتاين وجان هيك.

ويرى العلّامة عند حديثه عن دور العقل في مسألة الإيمان بأنّ ذلك مرتبط بنظام التربية العقلانيّ الخاصّ الذي يشكِّل عنصراً أساساً في الإيمان. فالأسس التربويّة العقلانيّة تزيد من قدرات العقل على إدراك المعتقدات الدينيّة كما ترشده إلى موارد عجزه وقصوره. وما يدفع العلّامة للتأكيد على استخدام العقل في المسائل الإيمانيّة والدينيّة ومنزلته الرفيعة في ذلك هو خصوصيتان فطريّتان في الإنسان ترتبطان بالواقعيّة وبالشعور الإستدلاليّ في العنصر البشريّ[٢١]. ويُطلق العلّامة الطباطبائيّ لفظ العقل على الإدراك ويرى أنّ إدراك العقد القلبيّ بالتصديق وإنّ إطلاق مفردة عاقل على الإنسان هو بهذا اللّحاظ حيث يبحث وبشكل فطريّ من خلال العقل عن واقع الأشياء. ويرى العلّامة أنّه لا يمكن قبول أيِّ أمر نظريّ إلّا بعد التصديق بعلَّته بنحوٍ من الأنحاء وأنّ الإنسان لا يمكن أن يُقدِم على أيٍّ عمل إلّا أن يُدرِكَ علّته الموجبة له والمصلحة التي فيه[٢٢]. والدين المبنيّ على الفطرة الإنسانيّة غير مستثنىً من هذه القاعدة، وقد سلك في بيان تعاليمه لا سيّما ما يطلب الإيمان به ما يكون قابلاً لفهم العقل وإدراكه.

ويرى العلّامة أنّ الدين الحقيقيّ هو الذي لا يدعو الناس إلّا إلى الفلسفة الإلهيّة، بل هدف الدين هو أن يرشد الناس إلى الاستدلال والتمسّك بسلاح المنطق العقليّ والسير بخطى البرهان لمعرفة حقائق عالم ما وراء الطبيعة[٢٣]. ويرى العلّامة أنّ للعقل قيمته واعتباره في مجال معرفة المسائل الدينيّة والإيمانيّة، ويرافق العقل في ذلك الإلهامات الفطريّة المرتبطة بهذه المسائل. فالإدراك العقليّ للحقائق الدينيّة والتصديق بها هما أغنى ما يمكن أن تصل إليه الإنسانيّة، وهي أساس استحكام أسس دين الإسلام[٢٤].

وأفضل شاهد للعلامة على مدّعاه منهج تفسير الآية بالآية. فإنّه بنى منهج التفسير الاجتهاديّ والنظريّ للقرآن على دلالة القرآن نفسه. ومهارة العلامة كانت في أنّه بعد فهمه لمفاد الآية القرآنيّة ومدلولها يتعرض بالبحث عن مؤيّداتها من العلم، الفلسفة العرفان وغيرها. ويرى وخلافاً لمن سبقه أنّ البرهان في خدمة القرآن وأنّ العقل في خدمة الإيمان وهو التفسير العقليّ المقبول للقرآن الكريم. ويرى الفلاسفة، لا سيما العلّامة أنّ جنس الوحي هو من جنس العقل والشعور، ولكنّه شعور رمزيّ يختلف عن الشعور الإنسانيّ المتعارف[٢٥].

يبقى أن نذكر أنّ العلّامة وفي جوابه عن سؤال هنري كوربان عمّا ينبغي أن يُعمل عند اختلاف العقل مع الإيمان يقول: «لمّا كان القرآن قد أمضى رأي العقل صراحة وصدّق به وجعله حجّةً، فإن أيَّ اختلاف نظريّ لا يمكن أن يقع بينهما، والبرهان العقليّ لو كان صائباً وواقعيّاً فإنّه سوف يصلُ إلى النتيجة نفسها؛ لاستحالة فرض أمرين واقعيّين متناقضين، ولو فرض وقوع تناقض بين الدليل العقليّ القطعيّ والدليل النقليّ، فحيث كانت دلالة الدليل النقليّ ظنيّة لأنّها عن طريق الظهور، فإنّها لا تتعارض مع الدليل القطعيّ، ولكن لا وجود لمثل هذا الاختلاف فعلا[٢٦].

الإيمان والعمل

العمل طبقاً لتعريف العلّامة هو مجموعة من الحركات والسكنات التي تصدر عن الإنسان عن شعور وإرادة لأجل الوصول إلى غرض من المقاصد الدنيويّة أو الأخرويّة[٢٧]. وساحة العمل هي من الساحات ذات التأثير الشديد على الإيمان. فلا يمكن الإيمان بشيء والعمل بما يخالف ذلك الإيمان. ولمّا كان الإيمان فعلاً قلبيّاً، فمن لا يكون عمله مطابقاً لما في قلبه لا يكون من ذوي الإيمان الراسخ. ويستند الطباطبائيّ لإثبات ذلك إلى رواية عن الإمام الصادقعليه السلام تدلّ على أنّ الإيمان كلّه عمل. كما أنّ العقل يدلّ عليه وكذلك النقل والكتاب[٢٨].

وبملاحظة تعريف العلامة للإيمان يظهر أنّ للإيمان لوازم عمليّة، وأنّ العمل الخارجيّ وإن لم يكن هو الإيمان نفسه ولكنّه مبرز للإيمان القلبيّ. وبعبارةٍ أخرى، الإيمان بالشيء مستتبعٌ للعمل المناسب لهذا الإيمان لكي يتمكّن الإنسان من خلاله من الوصول إلى مراده[٢٩]. ولذا كان الإسلام عملاً صالحاً يوفّر الأرضيّة للسعادة البشريّة ولإدراك المعتقدات الحقّة[٣٠]. وميزان التزام العبد بالعمل الصالح مرتبط بشكل مباشر بمرتبة الإيمان الدينيّ لدى ذلك العبد، فكلّما زاد إيمانه زاد التزامه بالعمل الصالح.

وطبقاً لآيات كتاب الله فإنّ الاستقامة والسعادة الحقيقة رهينتان بشرطين أساسيّين هما الإيمان والعمل الصالح وانتفاء أحدهما سبب لانتفاء السعادة. فقد قرن الله عزّ وجلّ بينهما في الكثير من آياته: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾ (البقرة، ٢٧٧، المائدة، ٩؛ الكهف، ١١١؛ فاطر، ١٠؛ يونس، ٩). ويدلّنا هذا على مدى الارتباط الوثيق بين الإيمان والعمل الصالح، فالإيمان بلا عمل صالح لن يكون مفيداً.

وعند بيان العلّامة الطباطبائيّ للارتباط القائم بين الإيمان والعمل الصالح يذكر أنّ النتيجة الطبيعيّة للعمل الصالح هي الإيمان، فالإيمان والعمل الصالح وجهان لعملة واحدة، وكلّ واحدٍ منهما يقوّي الآخر، فإذا كان الإيمان كاملاً فإنّه سوف يظهر من خلال العمل الصالح، كما أنّ الإيمان بالله عزّ وجلّ وبالمعاد هو السبب في الإتيان بصالح الأعمال، ولا يمكن الإتيان بعمل صالح مع انعدام الإيمان، ولو تحقّق ذلك فإنّه سوف يكون مجرّد مصادفة ولا أساس له ولا بنيان يقوم عليه. ولذا يذكر العلّامة الطباطبائيّ في ذيل الآية ١١٠ من سورة الكهف، الآتي: «**إجمال الدعوة الدينيّة وهو العمل الصالح لوجه الله وحده لا شريك له وقد فرّعه على رجاء لقاء الربّ تعالى وهو الرجوع إليه إذ لولا الحساب والجزاء لم يكن للأخذ بالدين والتلبس بالاعتقاد والعمل موجب يدعو إليه**»[٣١].

ويذكر العلّامة الطباطبائيّ أنّنا، ومن خلال تتبّع الآيات الكريمة، نصل إلى أنّ المظاهر العمليّة للإيمان تتجلّى في: الخشوع في الصلاة (المؤمنون، ٢)، الإعراض

عن اللغو (المؤمنون، ٣)، الحافظين لفروجهم (المؤمنون، ٥)، الذين يراعون عهدهم وأمانتهم (المؤمنون، ٨)، المحافظين على صلاتهم (المؤمنون، ٩)، والذين يؤدّون الزكاة (المؤمنون، ٤) وغيرها.

الإيمان والاختيار

يرى العلامة أنّ الإنسان يتحرّك على أساس ما لديه من اختيار، وأنّ الله عزّ وجل أعطى للإنسان حريّة الاختيار ثمّ طلب منه العمل[٣٢]. هذا مع اعتقاده بأنّ الإرادة من الإنسان هي في طول إرادة الله. فإرادة الإنسان ليست سوى جزء من مئات الأسباب في نظام الخلقة[٣٣]. ويرى العلامة أنّ معنى كون الإنسان مختاراً أن ينتخب من بين الطرق المتعدّدة والأعمال المتنوّعة التي أمامه بعد البحث فيها أحدها ويصمّم على العمل به، فالإنسان موجود ذو عقل وإرادة ويمكنه أن يختار ما يريد أو لا يختار. نعم الإنسان مجبور في اختياره، ولكنّه مختار في فعله، إي إنّه بحسب خلقته له حريّة اختيار الفعل أو عدم الفعل، وليس مقيّداً بواحد من الطرفين.

ثمّ يتعرّض العلّامة للارتباط بين الإيمان والاختيار ويرى أنّ الإيمان يكون مقبولاً متى كان عن اختيار. ومن جملة خصائص الإيمان الدينيّ كونه أمراً اختيارياً لا يفرض على الإنسان. ولو كان الإيمان عن إكراه أو بغير اختيار فمثل هذا الإيمان لا يكون مقبولا. ولذا يقول في ذيل الآية ٢٥٧ من سورة البقرة: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ): الإكراه هو الإجبار والحمل على الفعل من غير رضى، فالإيمان الذي يتحقّق عن إجبار وإكراه لا يكون إيماناً كاملا ولا نافعا[٣٤].

ويذكر العلّامة الطباطبائيّ أنّ الثواب والعقاب لمّا كانا أساساً للأمر والنهي في الدين فلا بدّ من أن يكونا مبنيَّيْن على الحريّة والاختيار لدى الإنسان، فلا يمكن ثواب ولا عقاب الإنسان المضطر والمكرَه لا في دائرة الدين ولا في دائرة الأحكام الاجتماعيّة والحقوقيّة، فبناء الإيمان الدينيّ على الاختيار والإرادة أمر حتميّ وضروريّ. ويذكر في

ذيل الآيتين ٩٩ و ١٠٠ من سورة يونس، الآتي: «**الإيمان بالله عن اختيار والاهتداء إليه أمر من الأمور يحتاج في تحققه إلى سبب يخصّه، ولا يؤثّر هذا السبب ولا يتصرّف في الكون بإيجاد مسبّبه إلّا عن إذن من الله سبحانه**»[٣٥].

الإيمان والتقوى

يذكر العلامة في تعريفه للتقوى، الآتي: التقوى بمعنى الورع عن محارم الله واجتناب الذنوب[٣٦]. والتقوى وصف جميل يشقّ على الإنسان أن ينفيه عن نفسه ويعترف بفقده[٣٧]، وحقيقة التقوى - وهي التحرّز والتجنّب عن سخطه تعالى والتورّع عن محارمه - أمر معنويّ يرجع إلى القلوب، وهي النفوس، وليست هي الأعمال التي هي حركات وسكنات فإنّها مشتركة بين الطاعة والمعصية كالمسّ في النكاح والزنا، وإزهاق الروح في القتل قصاصاً أو ظلماً والصلاة المأتيّ بها قربة أو رياء وغير ذلك، ولا هي العناوين المنتزعة من الأفعال كالإحسان والطاعة ونحوهما[٣٨]. وذلك أنّ التقوى الدينيّة إنّما تحصل بالتبصّر في المناهي الإلهيّة والورع عن محارمه بالتعقّل والتذكّر، وبعبارة أخرى بالتزام الفطرة الإنسانيّة التي بني عليها الدين، وقد قال تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ (الشمس، ٨) وقد وعد الله المتّقين إن اتقوا يُمدُّهم بما يتضح به سبيلهم ويفرّق به بين الحقّ والباطل عندهم فقال: ﴿**وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً**﴾ (الطلاق، ٢) وقال: ﴿**إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً**﴾ (الأنفال، ٢٩)[٣٩].

والهداية الإلهيّة، كما يرى العلّامة هي بين نوعين من التقوى: الأوّل التقوى التي هي شرط لتقبّل الوحي والتقوى التي هي ثمرة قبول الهدى من الآيات الإلهيّة. والتقوى الأولى أمر بسيط ويحصل ابتداءً نتيجة التأمّل العقليّ، أو بسبب الفطرة الإنسانيّة. وهذه التقوى هي نوع من الخضوع والتسليم أمام الحقّ والغيب، وقد يتّبعها العمل الصالح أحياناً. ولكنّ هذه التقوى الأوّليّة تقع في مسير تلقّي الوحي والوصول إلى الكمال وإلى

مقام الرضا والتسليم المحض، أي تؤدّي بالإنسان إلى سعادته الحقيقيّة، وهي الحياة الطيّبة الأبديّة في جوار ربّ العزّة. وهذان الشرف والكرامة هما بتقوى الله سبحانه وهي الوسيلة الوحيدة إلى سعادة الدار الآخرة، وتتبعها سعادة الدنيا، قال تعالى: **﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾** (الأنفال، ٦٧)، وقال: **﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾** (البقرة، ١٩٧)، وإذا كانت الكرامة بالتقوى فأكرم الناس عند الله أتقاهم كما قال تعالى.

كما يذكر العلّامة أنّ من مزايا الارتباط بين الإيمان والتقوى إيجاد المحبّة: **﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدّاً﴾** (مريم، ٩٦).

الإيمان والأخلاق

لا بدَّ لنا أوّلاً من أن نتعرّض بالحديث لمكانة الأخلاق في فكر العلّامة الطباطبائيّ لكي نقف على العلاقة القائمة بين الإيمان والأخلاق. فقد تعرّض العلّامة لمسألة الأخلاق من جهات متعدّدة. أمّا من جهة علم المعرفة الأخلاقيّ فيعتبر العلّامة أنّ الأخلاق هي مجموعة من المفاهيم الاعتباريّة العمليّة والقضايا المؤلّفة من هذه المفاهيم، وبعبارة أكثر دقّة، الأخلاق من الإدراكات الاعتباريّة بالمعنى الأخصّ أو الاعتبارات العمليّة[٤٠].

وأمّا من ناحية علم الوجود فالأخلاق هي: حفظ النظام الإنسانيّ عن طريق المعاني الوهميّة والأمور الاعتباريّة التي هي في الظاهر نظام اعتباريّ، وفي الباطن ما وراء هذا النظام الطبيعيّ. فالإنسان، بحسب الظاهر، يعيش في ظلّ نظام اعتباريّ، ولكنّه في الحقيقة وبحسب الباطن، يعيش في نظام طبيعيّ[٤١].

فالنظام الأخلاقيّ لدى العلّامة الطباطبائيّ هو نوع عال من مراتب الوجود له عينيّة وتحقّق[٤٢].

وأمّا الأخلاق، بلحاظ علم النفس، فلها ارتباط بفطريّة الأمور الأخلاقيّة أو الحسّ الأخلاقيّ، وكذلك ترتبط بالخلقيّات أو الملكات النفسانيّة. ويرى العلّامة الطباطبائيّ

أنّ محور التقوى والأمور الأخلاقيّة (سواء أكانت إيجابيّة أو سلبيّة) قد أُلهمت للإنسان طبقاً للآية الثامنة من سورة الشمس، وهذا من خصائص الخلْقة الإنسانيّة[٤٣]. ففي الإنسان فطرة تدعوه إلى القيام بالأعمال التي تتناسب مع سعادته. وهذه الدعوة ترجع إلى ما ينبغي وما لا ينبغي المودَعة في داخل الإنسان. ويذكر العلّامة في ذلك أنّ الخُلق موجود داخل الإنسان بصورة إدراك، وهو يدعو الإنسان إلى الإرادة والعمل في المواطن اللّازمة[٤٤].

وأمّا الأخلاق بلحاظ علم الاجتماع فيرى العلّامة أنّها تؤثّر في المجتمع ويقول: القوانين العمليّة في المجتمع تدور في فلك الأخلاق؛ لأنّ الأخلاق تقوم بدورها بشكل ظاهر وخفيّ، وهي أهمّ من الشرطي المراقب أو من أيّ قوّةٍ أخرى تسعى لحفظ النظام[٤٥].

وأمّا فيما يرتبط بعلاقة الإيمان بالأخلاق وبعد أن استعرضنا رأي العلامة في مسألة الأخلاق بمختلف جوانبها، فلا بدّ لنا أوّلاً من أن نتعرّض لعلاقة الإيمان بالأخلاق من زاوية نظريّة المعرفة. إنّ من المعروف أنّ الدين والأخلاق يشتملان على مجموعة من المفاهيم التي هي من قبيل ما ينبغي وما لا ينبغي، وهذه المفاهيم قد حدّدها الله عزّ وجل للمؤمنين كاعتبارات عمليّة. وهذه المفاهيم، سواء في مجال الأخلاق أو الدين، نظرها إلى الوجوب أو عدم الوجوب خارجاً. والحسن والقبح في كلا المجالين نظرهما إلى ما فيه كمال الفرد أو النوع الإنسانيّ وسعادته. وبعبارة أكثر دقّة، إنّ المفاهيم الإيمانيّة والأخلاقيّة وما ينبغي، وما لا ينبغي نظرها إلى علاقة العليّة والمعلوليّة بين حقيقتين. وبعبارةٍ أخرى هي تتوسّط بين حقيقتين[٤٦]. إنّ المفاهيم والقضايا الإيمانيّة إذا نظرنا إليها من حيث المتعلّق وما تهدف إليه فسوف نجد أنّ هذين النوعين من القضايا بينهما اتّحاد بل وحدة.

وثمّة ارتباط آخر بين الأخلاق والإيمان وهو الارتباط المنطقيّ. ولكي نتعرّف على هذا الارتباط المنطقيّ بين القضايا الإيمانيّة والقضايا الأخلاقيّة لا بدَّ لنا من استعراض رأي العلّامة فيما يرتبط بموضوع الإدراكات الحقيقيّة والاعتباريّة. فالتعاليم الدينيّة هي

مجموعة من القضايا الحقيقيّة، وأمّا القضايا الأخلاقيّة فهي مجموعة من القضايا الاعتباريّة. ويرى العلّامة الطباطبائيّ أنّ العلاقة بين القضايا الاعتبارية والحقيقيّة ليست علاقة توليديّة، إي إنّ القضايا الحقيقيّة لا تؤدّي إلى قضايا اعتباريّة. فلا نصل من قضية نحو: (إنّ الله عادل) إلى قضيّة مثل: (يجب أن نعبد الله). ولذا لا بدّ من القول بأنّ العلاقة بين الإيمان والأخلاق من الناحية المنطقيّة ليست علاقة توليديّة[٤٧].

والمستفاد من مجموع كلمات العلّامة حول العلاقة بين الإيمان والأخلاق من زاوية البُعد الوجودي أنّ للوجود مراتب طوليّة وعرضية، وأنّ بين مراتب الوجود الطوليّة علاقة العليّة والمعلوليّة.

وأمّا علاقة الإيمان والأخلاق من زاوية علم النفس فبيانها يتوقّف على معرفة علاقة الإيمان بالخلقيّات والملكات النفسانيّة، وههنا لا بدّ وأن نبحث عن الارتباط بين الحسّ الفطريّ والحس الأخلاقيّ.

يرى العلّامة الطباطبائيّ أنّ الاخلاق هي، من جهة، تقف عند حدود المعتقدات، ومن جهة أخرى ترتبط بالعمل والسلوك. فالإيمان ظاهرة لها أخلاقها الخاصّة. فالإيمان بأيِّ شيء يستتبعُ نوعاً مناسباً من الأخلاق. فالإنسان إذا امتلك إيماناً بشيءٍ لأيٍّ سببٍ من الأسباب فلا بدّ من أن يتبعه خُلقٌ مناسبٌ لهذا الإيمان[٤٨].

وعلى أساس هذا نصل إلى أنّ بين الإيمان وبين الخُلُقيّات والملكات النفسانيّة للإنسان نوعاً من الارتباط العلّيّ المعلوليّ. فالإيمان له دوره في ظهور الخُلقيّات الإنسانيّة وهذا الدور هو بصورة العلّة الناقصة. وبكلمة أخرى؛ لا بدّ من القول بأنّ الأخلاق هي ضمانة الإيمان وأنّ الإيمان هو دعامة للأخلاق. ويذكر العلّامة: أنّ الأخلاق الفاضلة إذا أريد لها أن تكون ثابتة ومستمرّة فلا بدّ لها من ضامن يحفظها، وليس هو سوى التوحيد. ومن الواضح أنّه لولا الاعتقاد بالمعاد لدى الناس فلن يوجد ما يمكنه أن يحول بين الناس وبين اتّباع الهوى واتّباع الملاذّ الطبيعيّة[٤٩].

ومن جهةٍ أخرى، ما يحفظ الإيمان هو الأخلاق الكريمة، وبقاء الإيمان ورسوخه

وثباته رهينة بالأخلاق. يقول العلّامة: «التوحيد لا يسعد القانون إلّا بإيمان تحفظه الأخلاق الكريمة، والأخلاق الكريمة لا تتمّ إلّا بالتوحيد، فالتوحيد هو الأصل الذي عليه تنمو شجرة السعادة الإنسانيّة، وتتفرّع بالأخلاق الكريمة، وهذه الفروع هي التي تثمر ثمراتها الطيّبة في المجتمع[٥٠].

وأمّا فيما يرتبط بعلاقة الإيمان بالأخلاق من زاوية علم النفس، بلحاظ علاقة الحسّ الفطريّ بالحسّ الأخلاقيّ، فيرى العلّامة أنّ الحسّ الأخلاقيّ هو من لوزام الحسّ الفطريّ وآثاره وهو متشعِّبٌ منه. وحيث يرى العلامة أنّ التوحيد وآثاره ولوازمه العمليّة أمر فطريّ، فإنّه ينظر إلى الارتباط بين الميلين. فالفطرة التوحيديّة تنتقل من الإجمال إلى التفصيل متى أدّت إلى الأخلاق والأعمال الدينيّة الخاصّة. وفي ذلك يقول: روح الإيمان تجري في الأخلاق الكريمة التي دعا إليها الإسلام، وكذلك روح الأخلاق تنتشر بالإيمان. فكافّة التعاليم الدينيّة، إذا نظرنا إليها بعين التحليل بدقّة، نجد أنّها ترجع جميعاً إلى التوحيد والإيمان بالله عزّ وجلّ، والتوحيد يتجلى بالأخلاق والأعمال، ولو ارتقت الأعمال والأخلاق من الدرجة الدنيا إلى العُليا فلن تكون سوى التوحيد والإيمان[٥١].

ومن العلائق الأخرى المتصوّرة بين الإيمان والأخلاق ما يرتبط ببعد علم الاجتماع. فالإيمان والأخلاق مرتبطان بالمجتمع الإنسانيّ من حيث تأثيرهما فيه. ويذكر العلّامة في هذا المجال الآتي: طبقاً لتعالم الإسلام، لا بدّ من أن تكون الأخلاق هي الهدف الأساس، ولا بدّ من أن تُبنى القوانين الاجتماعيّة على أساسها؛ لأنّ تجاهل الأخلاق الحسنة لأجل المصالح الماديّة سوف يؤدّي بالمجتمع ليصبح مادّيّاً، ويفقد المجتمع عنصر المعنويّة، وهو العنصر المميّز له من الحيوانات[٥٢].

الإيمان والعلم

يفسّر العلّامة العلم بأنّه حضور مجرّد لدى مجرَّدٍ آخر، أو حضور شيء لدى شيء آخر[٥٣]. وحقيقة العلم هي الكشف عن عالَم الخارج.

ويرى العلّامة أنّ ما أوصى به القرآن والإسلام في العلم وما بيّنه من أهميّته وما حثّ عليه من التفكّر والمعرفة لا تجد له مثيلاً في أيٍّ من الكتب السماويّة وفي أيٍّ من التعاليم سواء أكانت سماويّة أو غير سماوية[٥٤]. وبالتعبير القرآني: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر، ٩).

وما هو مهمّ هنا يرجع إلى استعداد الفرد الإنسانيّ لإدراك الحقائق العلميّة والمعارف الحقيقيّة الدينيّة. ويرى العلّامة في تحليله لحقيقة العلم أنّه حقيقة كاشفة واضحة ومنزّهة عن القوّة والاستعداد، ويُثبت أنّ العلم نحو من الوجود، وهو من نوع الوجود المجرّد الذي لا يكون عرضةً للتبدّل والتغيُّر. ومع ذلك فإنّ قدرة الإدراك الإنسانيّ محدودة، ولا يملك الإنسان القدرة على التعرّف على كلّ ما يريد[٥٥].

والمسألة المهمة هنا هي أنّ العلّامة لا يرى أنّ الإيمان بالله يتحقّق بمجرّد العلم بأنّ الله حق؛ لأنّ مجرد العلم أو الإدراك أو الاطّلاع لا يعني الإيمان، بل قد يؤدّي إلى الاستكبار والإنكار. وقد قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾ (النمل، ١٤). ولكنّا حيث كان الإيمان يتنافى مع الإنكار أمكننا استنتاج أنّ الإيمان ليس مجرّد الإدراك، بل هو عبارة عن قبولٍ خاصٍ من قِبَل النفس بما علمت به وأحاطت، هذا القبول الذي يدعو النفس إلى التسليم بمقتضى ذلك العلم والإدراك وبالآثار المترتِّبة عليه. وعليه لا بدّ للإنسان من أن يلتزم بما يقتضيه علمه أي بأن يعقد قلبه على ذلك. بمعنى أن تظهر عليه الآثار والنتائج العلميّة لعلمه، ولو كان ذلك في الجملة. فالإنسان المؤمن هو الذي يعتقد بوجود الله أوّلاً، ثمّ بوحدانيّته، ويعمل بعد ذلك بلوازم علمه، فبهذا يكون قد حقّق شرط العبوديّة عملاً. ويعتقد العلّامة أنّ المؤمن الحقيقيّ يملك حياة أخرى. وهذا الكلام ليس مجازيّاً بل يرى الطباطبائيّ أنّ للمؤمن حقيقة خارجيّة لها آثار لا تجدها في سائر الناس. فقد أودع الله عزّ وجلّ في الفرد المؤمن نوراً نتيجة إيمانه[٥٦].

الإيمان وارتباطه بالشكّ واليقين

يعرّف العلامة اليقين بالآتي: «**اليقين هو اشتداد الإدراك الذهني بحيث لا يقبل الزوال والوهن**»[٥٧]، نعم هذا هو التعريف المنطقيّ لليقين والمراد منه اليقين القائم على أساس البرهان والاستدلال. ويمكننا أن نستنتج من كلام العلامة هذا أنّ اليقين هو من سنخ المعرفة وهو أعلى مرحلةً من العلم. العلم الذي هو أرقى من الاطمئنان، العلم الذي لا يدخله شكّ ولا شبهة. واليقينُ إدراكٌ مطابقٌ للواقع وهو ثابت لا يزول. ولعلّ عدداً محدوداً من الأفراد في كلّ زمان يوفّق للوصول إلى مثل هذه المرحلة. وهذه المرتبة هي مرتبة علم اليقين، وهي المرتبة التي يصدّق الإنسان فيها بأمرٍ من خلال البرهان ويشاهده بعين القلب والبصيرة. نعم ثمّة مرتبةٌ أعلى من هذه أيضًا وهي مرتبة حقّ اليقين، وهي المرتبة التي يصل إليها من وصل إلى مقام الفناء في الحقّ. وقد قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿**كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ**﴾ (التكاثر، ٥ – ٧).

نعم لا يرى العلّامة الطباطبائيّ أنّ الإيمان هو العلم واليقين، بل هو عقد القلب والتصديق والاعتماد الذي يتحقّق في المراتب العليا من الإيمان؛ أي درجة التقوى والإحسان حيث يصبح المؤمن في هذه الدرجة محسناً ومتّقياً. ويعتقد العلّامة وبالاستفادة من الآيات الكريمة أنّه حيث تكون الغفلة واردة كما في هذه الدنيا الفانية فإنّ لليقين فضيلته الخاصّة؛ لأنّه بالموت يتحقّق اليقين العامّ والحصوليّ. وبعبارة أخرى، يرى العلامة أنّ اليقين يتحقّق تارةً بالعلم الحصوليّ وأخرى بالعلم الحضوريّ؛ ولكنّ غاية مراتب اليقين هي تلك التي تكون حضوريّة وشهوديّة. فالموت حالة يمكن التعبير عنها باليقين: ﴿**وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ**﴾ (المدثر، ٤٧)، ففي الآخرة حيث تزول الحجب فإنّ الجميع يصل إلى اليقين ولكنّ علينا أن نبحث عمّن يصل إلى اليقين في هذه الدنيا، كما قال تعالى في قصّة إبراهيم عليه السلام: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنْ الْمُوقِنِينَ**﴾ (الأنعام، ٧٥). فإبراهيم خليل الله وصل إلى اليقين حيث رأى

كيفيّة إحياء الموتى، فهو بمعونة من الله وصل إلى مرتبة أمكنه فيها مشاهدة باطن العالم، بل وصل إلى أعلى من ذلك حيث ضحّى بولده. ولا شكّ في أنّ مثل هذا المقام الذي ناله إبراهيم ملازمٌ لأعلى مراتب الإيمان.

وعليه يمكن القول: أوّلاً، إنّه لا يقع التنافي على الإطلاق بين الإيمان واليقين، فإبراهيم كان مؤمناً ثمّ أصبح موقناً. أي بين الإيمان واليقين تناغم تامّ. فلا يذهب الإيمان متى تحقّق اليقين، بل في مثل هذه الحالة يكون نور الإيمان مماثلاً لمرتبة اليقين، فهو كنور القمر أمام الشمس. وثانياً، إنّ اليقين مع الإيمان أعلى من الإيمان بلا يقين. وعن الإمام الصادق‌عليه السلام: «**الايمان أفضل من الإسلام، وإنّ اليقين أفضل من الإيمان، وما من شيء أعزّ من اليقين**»[58]. ثالثاً، لا تلازم بين الإيمان واليقين، فهذا إبراهيم كان مؤمناً قبل أن يرى ملكوت السموات والأرض وقبل أن يضحّي بابنه ولكنه لم يكن موقناً؛ لأنّ الاطمئنان واليقين ملازمان للإيمان في أعلى مراتبه لا لمطلق الإيمان. رابعاً، إنّ اليقين لا يتقدّم على الإيمان، فلا يلزم الوصول إلى اليقين بقضية ما ليتحقّق الإيمان بها؛ بل اليقين متأخّر عن الإيمان. خامساً، لليقين أسبابه وعلله الخاصّة به، وهو أمر غير اختياري، خلافاً للإيمان فإنّه أمر اختياريّ. وهذه الخصوصيّة لليقين وردت في الآية ٣٢ من سورة الجاثية: ﴿**وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لاَ رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلاَّ ظَنّاً وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ**﴾.

يبقى أن نشير إلى أنّ العلّامة الطباطبائيّ وفي معرض حديثه عن أمراض القلب يُثبت بوضوح أنّ الإيمان لا يجتمع مع الشكّ أبداً. فالقلوب المريضة لا تكون صحيحة أبداً. فالصحّة والمرض أمران متقابلان. ولا يجتمع أمران متقابلان في شيء واحد. فمرض القلب يوجب التلبّس بنوع من الشكّ والشبهة الذي يُعمي عين الإنسان عن الإيمان بالله والاطمئنان بالآيات الإلهيّة. ولذا كان اختلاط الشّرك بالإيمان من آثار مرض القلب[59]. فمرض القلب في القرآن الكريم هو الشكّ والشبهة نفسُهما، فإذا تعلّقا بإدراك الإنسان منعا من عقد القلب بالله وبسائر المعتقدات الدينيّة. فالذين في قلوبهم

مرض بحسب طبع المعنى هم ضعفاء الإيمان الذين يُصغون إلى كلّ ناعق، ويميلون مع كلّ ريح، فمرض القلب على حد الأمراض الجسمانيّة ربّما أخذ في الزيادة حتّى أزمن وانجرّ الأمر إلى الهلاك(٦٠). وفي آيات أخرى كما في الآية ٣١ من سورة المدّثر والآية ٦٠ من سورة الأحزاب ورد أنّ هذا المرض يوجب اختلال ثبات القلب واستقامة النفس.

والشكّ والريب من جملة هذه الأمراض التي توجب اضطراب الباطن وتزلزله، وإنّ كان ذلك مع المرتبة الدنيا من الإيمان. وعموم الناس وإن كانت تقع في مثل هذا الشكّ والترديد ولكن لا شكَّ في أنّ المراتب العليا من الإيمان لا تجتمع مع هذا الشكّ بل هو في حكم الشّرْك. وقد قال تعالى في كتابه الكريم: **﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾** (يوسف، ١٠٦). ويقول أيضا: **﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾** (النساء، ٦٥).

ويعتقد العلامة أنّ اليقين الذي لا يكون أساساً راسخاً وسبباً للزهد هو من الشكّ، كما ورد: «**لا تجعلوا علمكم جهلاً ويقينكم شكًا إذا علمتم فاعملوا وإذا تيقنّتم فأقدموا**»(٦١).

ويقسّم العلّامة الشكّ مستفيداً هذا التقسيم من آيات القرآن الكريم إلى قسمين: الشكّ العابر والابتدائيّ والشكّ المستقرّ. أمّا القسم الأوّل فهو نوع من وسوسة القلب والخطور القلبيّ، وعدم الاطمئنان والتردّد والذي يجعل الحيرة في قلب المبتدئ، ولكنّ الشكّ المستقرّ هو التردّد الدائم والتزلزل الثابت. والشكّ المستقرّ نظريّة في علم المعرفة ترى الوصول إلى المعرفة أمراً غير ممكن. والشكّاك يعتقد أنّه لا يمكنه إقامة البرهان القاطع على أيٍّ أمرٍ من الأمور النظريّة، بنحو يكون موجباً لإقناع كافّة العقلاء في كلّ زمان. فالمعرفة النظريّة لا يمكن إثباتها. فهل يمكن أن يكون الشكّاك مؤمناً؟ فهل يمكن أن تكون قضية ما تحت دائرة الشكّ المستقر ويتحقّق الإيمان بها؟ ويؤكّد العلّامة مراراً على التنافي بين الشكّ المستقرّ وبين الإيمان. فالشكّ نوع من الحالة الذهنيّة والنفسيّة

الخاصّة يرى على أساسها الشكاك أنّ طرفي القضيّة متساويان لا يرجح أحدهما على الآخر. فالشكّ يتنافى مع اليقين وهو من أقسام الجهل. فالشكّ والريب والتردّد أمور مترادفة. إنّ الإنسان عند شكّه في مقولة ما يعيش حالة التردّد في صدقها أو كذبها. وهو بهذا لا يمكنه أن يصدّق بها أوّلاً. ولا يمكنه الاعتماد عليها ولا عقد القلب عليها ثانياً. ولذا لا يمكنه أن يدّعي أنّه على إيمان ويقين بها. وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلاَّ فَرِيقاً مِنْ الْمُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾** (سبأ، ٢٠ – ٢١). ويرى العلّامة أنّ هذه الآية جعلت الفريقين (من يؤمن بالآخرة)، و(من هو في شكّ منها) في مقابل بعضهما البعض. وبعبارة أخرى الإيمان ينافي الشك. فلا يمكن الإيمان بشيء في عين شكّنا به. فالشكّ ينافي الإيمان ولا يتقدّم على الإيمان. وفي موضع آخر يقول تعالى: **﴿لاَ يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ * إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾** (التوبة، ٤٤ – ٤٥). فالآية وإن كانت تتعرّض للمتّقين (أصحاب الدرجة العليا من الإيمان) ولكنّها تبيّن لنا أموراً ثلاثة إلى جانب بعضها البعض: ١. من لا يؤمن. ٢. القلوب المتردّدة. ٣. الترديد والريب. ولا شكّ في أنّ الآية ناظرة إلى الشكّ المستقرّ ولا يجتمع مع الإيمان. ويشير العلّامة لإثبات ذلك إلى آيات أخرى: **﴿وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾** (يونس، ٣٧)، **﴿إِنَّ السَّاعَةَ لآتِيَةٌ لاَ رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾** (غافر، ٥٩).

علاقة الإيمان بالخشوع والسكينة

الخشوع من الصفات القلبيّة والتي تعني الخضوع. والإيمان الدينيّ يجعل القلب خاشعاً لله عزّ وجلّ، ويجعل النفس قابلة للهداية. فقلب المؤمن يعيش حالة الخشوع

ببركة إيمانه، ويزيد سماعه لآيات الله من خشوعه وخضوعه.

ويرى العلّامة أنّ الإيمان لمّا كان ذا مراتب ودرجات فكذلك صفات القلب المترتّبة على هذا الإيمان ذات مراتب ودرجات. فالخشوع والخضوع التامّ هما من آثار المراتب العليا من الإيمان، ومن يعشْ المراتب الدنيا من الإيمان يعشْ القليل من الخشوع والخضوع. ولذا قال تعالى: ﴿**أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنْ الْحَقِّ**﴾ (الحديد، ١٦).

والذي يظهر من هذه الآية أنّ خشوع قلب المؤمن عند سماعه لذكر الله ولآيات كتاب الله لا يتحقّق في المراتب الابتدائيّة من الإيمان؛ لأنّ هذه الآية تخاطب المؤمنين الذين لا يملكون مثل هذه الفضيلة وهي تحثّهم على الوصول إليها. وقد ورد في آية أخرى: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ**﴾ (المؤمنون، ٢ – ٣).

وأمّا السكينة فهي من السكون وهي خلاف الحركة، وهي أيضاً من الصفات القلبيّة وتعني استقرار القلب وطمأنينته، وعدم اضطراب الباطن. ومن أهمّ النتائج المترتّبة على الإيمان الدينيّ هو هذه السكينة في النفس. فالاستقرار الروحيّ والمعنويّ من خصائص المؤمن الحقيقيّ، وهو هبة إلهيّة تؤدّي إلى ازدياد الإيمان: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً**﴾ (الفتح، ٤).

ويرى العلّامة الطباطبائيّ واعتماداً منه على بعض الآيات الكريمة أنّ السكينة والطمأنينة العلميّة في النفس هي من نتائج الإيمان وآثاره، والمقدّمة الموجبة لتحقّق ذلك هو الالتزام العمليّ بمقتضيات الإيمان. والإيمان به هو الأساس في طمأنينة القلب: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ (الرعد، ٢٨).

ويعتقد العلّامة أوّلاً: أنّ السكينة والطمأنينة القلبيّة تتنزّل من عند الله: ﴿**فَعَلِمَ مَا**

فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾ (الفتح ١٨). وثانياً: أنّها تتنزّل على قلوب المؤمنين ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (الفتح، ٤)، وثالثاً، أنّ لدى من تتنزّل عليهم السكينة من المؤمنين مرتبة من الإيمان قبل أن تتنزّل عليهم، فالسكينة هي من نتائج المراتب العليا من الإيمان وليست بلازمةٍ لكافّة المراتب.

متعلّق الإيمان

ذكرنا سابقاً أنّ الإيمان ميل قلبي يقوم على أساس الطمأنينة وسكون النفس وهذا الإطمئنان يعتمد على اليقين. وأنّ اليقين قد يتحقّق بالعلم الحصوليّ أو الحضوريّ الشهوديّ. وعليه فمتعلّق الإيمان طبقاً لما يراه العلّامة أمر عينيّ حقيقيّ ولا بدّ أن يكون موصوفاً بالحقّانيّة.

ويعتقد العلّامة أنّ الفطرة السليمة الإنسانيّة تبحث عن حقيقةٍ واحدةٍ ومعبودٍ واحد، وإن وقع الاختلاف بين الناس في التعرّف على مصداق تلك الحقيقة. ويرى العلّامة أنّ مفردة اسم الجلالة (الله) هي من أرقى المفردات القرآنيّة وأنّ الاعتقاد بالله عزّ وجلّ متحقّق دائماً بين البشر. وهذا هو دليل كون معرفة الله وعبادته أمراً في الفطرة الإنسانيّة. كما أنّ الإنسان في فطرته يعيش الخضوع والخشوع أمام الحقّ والغيب. وهذه هي خصوصيّة المؤمنين التي تجعلهم يمتازون من غيرهم من البشر، والتي تجعلهم يرتبطون بخالقهم برباط وثيق.

النتيجة

يتعرّض العلّامة لمسألة الإيمان في ضوء الآيات القرآنيّة؛ لأنّ القرآن الكريم هو الأساس في بناء الفكر الإسلاميّ، ولا تماميّة لأيّ دراسة دينيّة وإيمانيّة إن لم تعتمد على القرآن.

يرى العلّامة الطباطبائيّ أنّ الإيمان من مقولة الأفعال. وهو فعل قلبيّ يعود في جذره للفطرة الإنسانيّة. ويرى أنّ الإيمان الدينيّ له خصائصه كالاختيار، قابليّة التعليم... والزيادة والنقيصة. وأنّ حقيقته ترجع إلى نوعٍ من الكشف والشهود. والإيمان ماهيّة تشكيكيّة ذات مراتب. بمعنى أنّ الإنسان في كلِّ مرحلةٍ من حياته يمكنه أن يصل إلى درجةٍ من الإيمان.

ويرى العلّامة أنّ بين الإيمان والعناصر الأخرى كالإسلام، العلم، العمل، التقوى، الأخلاق، الاختيار، اليقين، العقل، الخشوع والاطمئنان رابطة وثيقة ومتينة. وأنّ المؤمن الذي يجمع هذه العناصر هو على درجةٍ عاليةٍ من الإيمان، وبها يصل إلى درجة المخلصين. والتعاليم الدينيّة والإيمانيّة يمكن بحثها باعتماد منهج داخل الدين أي أنفسيّ. وأنّ الإنسان يمكنه بالاعتماد على عقله ومن خلال الاستفادة من عنصر الواقعيّة يمكنه أن يزيد من إيمانه الدينيّ.

الهوامش

١) ايزوتسو، توشيهيكو، مفهوم إيمان در كلام إسلامي، ص ١٣٧٨، نقله إلى الفارسية زهرا بورسينا، الناشر سروش، طهران، ١٣٧٨.

٢) خسروبناه، عبد الحسين، كلام جديد، ص ٤٥، الناشر حكمت، طهران.

٣) أمين، مجتهد، أربعين الهاشمية، ترجمة علوية همايوني، أصفهان، الناشر نشاط، ١٣٧١ هـ . ش، تيليخ بل، بويايي إيمان، ترجمة حسين نوروزي، طهران، الناشر، حكمة، ١٣٧٥ هـ . ش.

٤) سروش عبد الكريم، أخلاق خدايان، ص ١١٣، طهران، الناشر طرح نو، ١٣٨٠.

٥) الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، تفسير الميزان، ج ١، ص ٤٥.

٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٤٩١، وج ١٥، ص ٥، الترجمة الفارسية.

٧) الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، خلاصة تعاليم الإسلام، ج ١، ص ٥٥ قم مركز التبليغ الإسلاميّ.

٨) الطباطبائي، الميزان، ج ١٥، ص ١٤٥.

٩) الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٣٧٤، وج ١١، ص ٣٥٤، الترجمة الفارسية.

١٠) مولوي، بلخي، جلال الدين، مثنوي معنوي، طهران، الناشر كلاله خاور، ١٣٧٤ هـ . ش.

١١) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١٨، ص ٢٧٢.

١٢) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٢٩٤.

١٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٧٤.

١٤) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٢٦٠.

١٥) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٢٥.

١٦) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٧٥.

١٧) حافظ شيرازي، خواجه شمس الدين محمد، ديوان أشعار، ص ١٥١، غلامعلي محبي نزاد، الناشر سمن.

١٨) الطبرسي، الحسن بن الفضل، مكارم الأخلاق، ص ٤٥٩، بيروت، ١٤٠٨ هـ . ق.

١٩) الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٤١٧، فارسي.

٢٠) خسروبناه، عبد الحسين، كلام جديد، ص ٧٢، طهران، الناشر حكمت.

٢١) الطباطبائي، معنويت تشيع، ١٦ـ ١٧، انتشارات تشيع، قم، ايران.

٢٢) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ٤، ص ٥٥ـ ٦١، فارسي.

٢٣) الطباطبائي، قرآن در اسلام، ص ٢٤ـ ٢٥، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

٢٤) الطباطبائي، معنويت تشيع، ص ٥٧.

٢٥) الطباطبائي، بررسي هاي اسلامي، ج ٣، ص ٢٣٩. ٢٤٠؛ وحي يا شعور مرموز، ص ١٨٦. ١٨٧، مكارم شيرازي، قم دار الفكر.
٢٦) كديور، محسن، عقل ودين أز نكاه محدث وحكيم، ص ٢٨، كيهان أنديشه، العدد ٤٤.
٢٧) الطباطبائي، بررسي هاي اسلامي، ج ٣، ص ٤٨ ـ ٤٩.
٢٨) الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٣٣٣، عربي
٢٩) الطباطبائي، الميزان، ج ١٦، ص ٢٦٣.
٣٠) يادنامه مفسر كبير استاذ علامة طباطبائي، ص ٣٣٤، طهران، شفق، الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، الميزان، ج ٥، ص ٢٦٧، فارسي.
٣١) الطباطبائي، الميزان، ج ١٣، ص ٤٠٦، عربي.
٣٢) الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص ٦٣-٧٩. فارسي.
٣٣) الطباطبائي، بررسي هاي اسلامي، ج ٣، ص ٣٤. ٣٦.
٣٤) الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٣٤٣.
٣٥) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٢٧.
٣٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٥١.
٣٧) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٤١.
٣٨) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٣٧٤.
٣٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٧٩.
٤٠) مطهري، مرتضى، أصول فلسفة وروش رئاليسم، ج ٢، ص ١٩٤. ١٩٧، الناشر صدرا، قم، إيران.
٤١) الطباطبائي، ولايت نامة، ص ٣٠، ترجمة همايون همتي، طهران، أمير كبير.
٤٢) الطباطبائي، الإنسان أز أغاز تا أنجام، ص ٤٢، صادق لاريجاني، طهران، الزهراء.
٤٣) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ٢٠، ص ٦٩٣، فارسي.
٤٤) الطباطبائي، بررسي هاي اسلامي، ص ٨٤.
٤٥) رسائل سبع، ص ٣٣٣.
٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
٤٧) مطهري، أصول فلسفة وروش رئاليسم، ص ١٦٢.
٤٨) الطباطبائي، بررسي هاي إسلامي، ص ٨٨ ٩٠.
٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.
٥٠) الطباطبائي، الميزان، ج ١١، ص ١٥٥.
٥١) الطباطبائي، رسائل سبع، ص ٣٣٠، الناشر، بنياد علمي وفكري، قم.

٥٢) الطباطبائي، خلاصة تعاليم إسلام، ص ٩٤، الناشر مركز التبليغ الإسلاميّ،قم.

٥٣) الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٤٠.

٥٤) الطباطبائي، أصول عقائد ودستورات ديني، ص ٢٥.

٥٥) يادنامه مفسر كبير استاذ علامة طباطبائي، ص ١٤٩، طهران.

٥٦) الطباطبائي، الميزان، ج ١٨، ص ٤١١ (فارسي).

٥٧) الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢٤٨.

٥٨) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ ص ٥١.

٥٩) الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٤٧٤، فارسي.

٦٠) الطباطبائي، الميزان، ج ٥، ص ٣٧٨.

٦١) صبحي الصالح، نهج البلاغة.



إيران تنتج فيلمين عن نبيّ الرحمة ﷺ

أعلن وزير الثقافة والإرشاد الإسلاميّ الإيرانيّ محمّد حسيني أنّ بلاده تعتزم إنتاج فيلمين يتناولان سيرة وشخصيّة الرسول الكريم محمّد المصطفى ﷺ، وذلك ردّاً على الفيلم الأمريكي المسيء للنبيّ ﷺ. وأكد حسيني على ضرورة الردّ على الإساءة التي وجّهت إلى النبيّ الكريم ﷺ من خلال أعمال فنّيّة. وقال: **«نأمل في أن يشارك الفيلمان في مهرجان فجر السينمائي الدولي المقبل».** وأوضح قائلاً: **«إنّ لدينا عدّة برامج سيتمّ الكشف عنها خلال الاحتفال بأيّام الذكرى السنويّة لانتصار الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، وذلك بهدف التعريف بشخصيّة الرسول محمّد ﷺ».**

من جهته أعلن مدير العلاقات العامّة بمركز تطوير السينما الوثائقيّة والتجريبيّة الإيرانيّة (شهنام صفا جو) أنّ مهرجان سينما الحقيقة الدوليّ سيعرض في دورته السادسة فيلماً وثائقيّاً يردّ على الفيلم المسيء للرسول الكريم ﷺ، وسيتمّ إرسال نسخة من الفيلم إلى الأمين العامّ للأمم المتّحدة بان كي مون بوصفه ردّاً للسينمائيّين الإيرانيّين على هذه الإساءة لنبيّ الرحمة ﷺ.

أوّل إصدار فارسيّ في تعريف الخطّ الكوفيّ يرى النور

صدر عن دار (آبان) للنشر كتاب (المنقوشات الحجريّة الكوفيّة.. تراث الثقافة العالميّة) للكاتب محمّد وحيد موسويّ جزائريّ.

الكتاب هو أوّل كتاب فارسيّ شامل يعرّف الخطّ الكوفيّ ويحلّله ويقدّم صوراً من الآثار المتبقّية لهذا الخطّ.

وقال موسويّ جزائريّ: إنّ الكتاب يتطرّق لمعرفة الخطّ الإسلاميّ و هيكليّته، ويتناول تحليل أساليب الخطوط وتأثير الخطّ

الكوفي في الأنواع الأخرى من الخطوط، منها خطّ النسخ وخطّ الثلث. كما يستند الكتاب إلى صور قديمة يقدّمها الكاتب كوثائق من أجل التأكيد على دقّة ما استند إليه.

وانتقد جزائريّ قلّة الأعمال البحثيّة عن فنّ الخطّ، قائلاً: إنّ هناك أعمالاً قليلة تصدر في مجال فنّ الخطّ، ويتمحور الكثير من الإصدارات في هذا المجال على كتابة التاريخ وسيرة حياة الخطّاطين.

يقع كتاب (المنقوشات الحجريّة.. تراث الثقافة العالميّة) في ٢٥٢ صفحة، ويضمّ ٢٠٧ صور.

٩٠ قصّة قصيرة عن الإمام موسى الصدر تدخل سوق الكتاب

صدر عن دار (ميراث أهل قلم) للنشر كتاب (السيّد موسى الصدر) لمؤلّفه أمير صادقي.

يضمّ الكتاب ٩٠ قصّة قصيرة عن الإمام موسى الصدر في ضوء حياته وكلماته وآراء الآخرين في سماحته.

وقد استفاد المؤلّف في كتابه من مختلف المصادر المرتبطة بالإمام الصدر ليصل عدد قصصه إلى ٩٠ قصّة. ومن تلك المصادر: (عزّة الشيعة) في مجلّدين للدكتور محسن كماليان، و(حياة الإمام موسى الصدر) ترجمة مهدي سرحدي ومن إصدار مؤسّسة الإمام موسى الصدر، و(أصحاب الإمام الخمينيّ برواية وثائق السافاك: الإمام موسى الصدر).

يسلّط كتاب (السيّد موسى الصدر) . بما فيه من القصص القصيرة. الضوء على فترة مراهقة الإمام الصدر وشبابه، إضافةً إلى كيفيّة تعامله مع أسرته وأولاده.

وقد اعتمد الكاتب في كتابه أسلوب القصّة القصيرة، وسعى لتقديم لقطات من حياة الإمام الصدر وسلوكه يستفيد منها طلّاب المدارس والجامعات ومن يرغب في التعرّف على الإمام الصدر.

أحاديث الإمام الرضا عليه السلام في إصدار روسي

دخلت إلى المكتبات الروسيّة ترجمة (مختارات من أحاديث الإمام الرضا عليه السلام)، وذلك برعاية السكرتاريّة الدولية لمهرجان الإمام الرضا عليه السلام.

وذكر مكتب العلاقات العامّة لرابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة أنّ هذا الكتاب يضمّ أحاديث وكلمات للإمام الرضا عليه السلام ويبيّن جزءاً من الحقائق الإنسانيّة. وهو يشتمل على ٥٠ حديثاً تغطّي مجالات عديدةً، مثل: الدعاء، العقلانيّة، أهميّة العلم، معرفة النفس، معرفة الزمان، احترام القانون، حقوق الإنسان ومراعاة الناس.

صدر الكتاب عن دار (ماول) للنشر في جمهوريّة داغستان بروسيّا، وقد جاءت ترجمته في إطار التعاون المشترك بين المستشاريّة الثقافيّة الإيرانيّة في روسيّا والمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام والسكرتاريّة الدوليّة لمهرجان الإمام الرضا عليه السلام.

جناح جديد للفنّ الإسلاميّ في متحف اللُّوفر

يسلّط متحف اللُّوفر الباريسي الشهير عبر جناحه الجديد الخاصّ بالفنون الإسلاميّة الضوءَ على حضارة عظيمة، وذلك من خلال مجموعة من التحف النادرة التي تعكس تنوّع الإبداعات الفنيّة خلال اثني عشر قرناً لمنطقة تمتدّ عبر ثلاث قارات، انطلاقاً من المغرب ووصولاً إلى الهند.

ويستقبل الجناح الجديد بمتحف اللُّوفر المخصّص للفنون الإسلاميّة -وعلى مساحة تصل إلى ٢٨٠٠ متر مربّع- مجموعةً غنيّةً تزيد على ١٥ ألف قطعة، تضاف إليها ٣٥٠٠ من الأعمال القيّمة التي عرضها متحف الفنون الزخرفيّة المجاور.

ويعرض المتحف مجموعةً متنوّعة من القطع من مناطق جغرافيّة شاسعة، ومن ضمنها (إبريق المغيرة) (قرطبة

بإسبانيا، ٩٦٨)، ورأس منحوتة لأمير (إيران، القرن الثالث عشر)، ومعموديّة لسان لوي (سوريا، الربع الثاني للقرن الرابع عشر)، وخنجر برأس حصان (الهند، القرن السابع عشر).

وقال مدير متحف اللُّوفر هنري لويريت: **«يضمّ متحفنا واحدة من أجمل المجموعات الفنيّة في العالم في مجال الفنون الإسلاميّة، غير أنّه لم يتمّ عرض سوى عشر منها فقط بسبب ضيق المكان. كما لم يكن بمقدورنا تقديم القطع المعماريّة الكبيرة، ولا عرض تشكيلتنا الاستثنائيّة من الزرابي».**

وأبرز أنّه **«كان من اللازم لحضارة مهمّة جداً وذات صلة وثيقة للغاية بمجموع المجالات التي يشملها متحف اللُّوفر . وتعود إلى قرون كثيرة خلت وتمثّل عدداً كبيراً من البلدان، أن تتوفّر على فضاءات تليق بها من حيث الجودة والمساحة».**

ويعتبر الجناح مفترق طرق وشاهداً على التفاهم المتبادل وجسراً بين الشرق والغرب وهما يتحدّثان عن نقاط اختلافهما، ولكن أيضاً عن تاريخهما المشترك على مدى قرون.

ويندرج اختيار اسم هذا المكان الجديد (جناح الفنّ الإسلاميّ) ـ حسب مدير متحف اللُّوفر ـ ضمن المقاربة التي تبنّاها المتحف، والرامية إلى تقديم صورة مشرقة لحضارة تحمل في طيّاتها بعداً إنسانياً متنوّعاً وغنيّاً.

كما يسعى هذا الفضاء إلى إبراز علماء عاشوا في كنف الإسلام أمثال قسطا بن لوقا، عالم الرياضيّات المسيحيّ الكبير وصاحب أعمال مهمة في مجال العلوم العربية ببغداد خلال القرن التاسع، أو ريسيموندو (ربيع بن زيد)، أسقف قرطبة وأحد الوجوه المعروفة بحاشية الخليفة في قرطبة، والذي كان يكتب باللغة العربيّة، وكذا موسى بن ميمون. أحد أبرز العلماء اليهود الذي كتب أعماله باللغة العربيّة.

وأضافت ماكاريو: إنّ هذا الحجم الهائل من المساهمات، وهذا الانصهار بين

الشعوب هو ما أردنا إبرازه في مشروع هندسيّ طموح وثقافي. وخلال تجواله خلال مختلف جوانب الإبداع الاسلامي، يمكن لزائر المساحات الجديدة للوفر اكتشاف شظايا من منابر مسجد الكتبيّة العتيق بمراكش (الربع الثاني من القرن السابع) ومسجد جامعة القرويّين (منتصف القرن الثاني عشر)، وأيضاً المدرسة البوعنانيّة بفاس (منتصف القرن الرابع عشر).

دورة (الإسلام والمسائل المعاصرة) القصيرة الثانية في طهران

تنظّم جامعة المصطفى ﷺ العالميّة - فرع طهران الدورة القصيرة الثانية تحت عنوان (الإسلام والمسائل المعاصرة في ضوء العقل في القرآن الكريم والحضارة الإسلاميّة)، وذلك بإشراف علميّ من قِبَل آية الله العظمى جوادي الآملي. ويُشار في تنظيم هذه الدورة كلّ من (مركز الإسراء) ومؤسّسة الفلسفة والحكمة الإيرانيّة، والمجمع الأعلى للحكمة الإسلاميّة في جامعة المصطفى ﷺ العالميّة. فرع طهران.

وسيشارك في التدريس في هذه الدورة آية الله مهدي هادوي الطهرانيّ، والأستاذان حميد بارسانيا وأحمد واعظي.

يُذكر أنّ هذه الدورة القصيرة هي الثانية حول موضوع الإسلام والمسائل المعاصرة وتقام باللغة الإنجليزيّة، وذلك بدءاً من ٢٧ ديسمبر ٢٠١٢ لغاية ١٣ يناير ٢٠١٣م.

افتتاح جامعة القرآن والحديث في مدينة قمّ

تمّ رسميّاً افتتاح جامعة القرآن الكريم والحديث الشريف مؤخّراً في مدينة قم الإيرانيّة، وذلك بحضور رئيس السلطة القضائيّة الإيرانيّة آية الله آملي لاريجاني، ورئيس جامعة القرآن الكريم والحديث الشريف آية الله محمّدي الريشهري، ومسؤولي المحافظة وأساتذة الجامعة وطلّابها، وعدد من الإعلاميّين.

وقال آية الله آملي لاريجاني في كلمة ألقاها في هذه المراسم: إنّ العالم في يومنا هذا بحاجة ماسّة إلى المعنويّة، وبما أنّ الإنسان قد سلك خلال القرون الأخيرة

جميع الطرق العقلانيّة المألوفة بالانفجار المعلوماتيّ فإنّنا نجده اليوم يتّجه نحو المعنويّة، مؤكّداً على أنّ الإنسان قد يئس اليوم من كثرة التعلّقات الماديّة، وتعطّش للمعارف الحقيقيّة.

وأضاف: إنّ على كلمات أهل البيتعليهم السلام ومعارفهم ـ بوصفها تفاسير وشروحاً للقرآن الكريم ـ أن تكون في متناول أيدي الناس، وعلينا أن نحاول فهم معارف القرآن الكريم والحديث الشريف لأنّها تعبّد طريق الإنسان للصعود إلى مدارج الكمال.

من جانبه أشار آية الله الريشهري إلى أنّ تأسيس مؤسّسة دار الحديث جاء خطوةً نحو الدفاع عن حياض القرآن وأهل البيت عليهم السلام وتنمية ثقافة الأئمّة المعصومينعليهم السلام ومعارفهم، قائلاً: لقد أدّى تأسيس هذه المؤسّسة إلى تنمية البحث الروائيّ خلال العقدين المنصرِمَين.

وتابع قائلاً: بعد الاستشارة مع المسؤولين والأختصاصيين في مجال الحديث قرّرنا تأسيس جامعة الثقلين (القرآن والحديث) بهدف إكمال الخطوات السابقة وتربية نُخَب إسلاميّة في مجال علوم الحديث.

يُشار إلى أنّه قد تمّ تأسيس (كليّة علوم الحديث) سنة ٢٠٠٨م، وقد استمرّت في نشاطها حتّى تمّت ترقيتها مؤخّراً إلى (جامعة القرآن والحديث) التي تعتبر إحدى مؤسّسات التعليم العالي وأحد أقسام مؤسّسة دارالحديث العلميّة الثقافيّة.

ندوة عن المخطوطات الفارسيّة بكرواتيا في المكتبة الوطنيّة

عقدت في المكتبة الوطنيّة الإيرانيّة وبحضور عدد من المتخصّصين من كرواتيا وإيران ندوة (المخطوطات الفارسيّة في كرواتيا). وذكر مكتب العلاقات العامّة بمؤسّسة التوثيق والمكتبة الوطنيّة الإيرانيّة أنّ هذه الندوة عقدت بحضور الباحثة في أكاديميّة العلوم والفنون بكرواتيا (تاتيانا باهيجوكوفيتش) حيث قدّمت تقريراً عن المخطوطات الموجودة في المكتبات الكرواتيّة، وتأثير الثقافة الإيرانيّة واللغة الفارسيّة في شعب البوسنة والهرسك ويوغسلافيا ككلّ.

وقالت باهيجوكوفيتش في تقريرها: إنّ أكاديميّة العلوم والفنون بكرواتيا تحتضن ٢١٠٠ مجموعة من المخطوطات، وقد جمعت نحو ٣٣٠٠ نسخة خطّيّة باللّغات العربيّة والتركيّة والفارسيّة، وتتعلّق ١٥٥ منها باللغة الفارسيّة.

كما أشارت إلى وجود مخطوطات من (بهارستان) و(كلستان) و(بلبلستان) و(منطق الطير) و(مثنوي معنوي) في أكاديميّة العلوم والفنون، قائلةً: إنّ نسخة من القرآن الكريم محفوظة أيضاً في هذه الأكاديميّة.

بعد ذلك أضافت: إنّ جامعة كرواتيا ومكتبتها الوطنيّة تحتفظان بثماني مخطوطات فارسيّة، وإنّ شخصاً إيرانيّاً باسم مصطفي محبّي تبرّع بمجموعة مخطوطات تشمل ١٦٤ نسخة خطّيّة باللّغات العثمانيّة والفارسيّة والعربيّة، والتي تم جمعها في القرن التاسع عشر، وإنّ (أرشيف زاغرب الوطنيّ) و(أرشيف أوتنفلس) هما من المراكز الأخرى التي تضمّ مخطوطات فارسيّة، مذكّرةً بأنّ عدد المخطوطات الفارسيّة المحفوظة في هذين المركزين يبلغ ٢٣ مجلّداً، منها: (يوسف وزليخا)، (بهارستان جامي)، (ديوان حافظ) و(الشاهنامة) لفردوسي.

وتابعت: إنّ ديوان (الشاهنامة) الموجود في هذه الأرشيفات يعود إلى القرن التاسع عشر للميلاد، ورُسمت المنمنمات فيه بأسلوب مدرسة شيراز الفنيّة.

إقبال لافت على أوّل معرض إسلاميّ في بلجيكا

تستقبل العاصمة الأوروبيّة بروكسل لأوّل مرّة معرضاً إسلاميّاً يسعى القائمون عليه إلى تحويله إلى نافذة على الإسلام وحدث يعزّز المواطنة الفعّالة للمسلمين في المجتمع. وقال المتحدث باسم رابطة مسلمي بلجيكا كريم شملال: إنّ غير المسلمين مرحّب بهم أيضاً؛ فهم يشكّلون جزءاً من الجمهور المنتظر.

ويعدّ هذا المعرض نسخةً لتجمّع مماثل تشهده فرنسا منذ ٢٩ عاماً في (لو بورجيه) بضواحي باريس.

يشارك في هذا المعرض حوالي مائتي جهة أغلبهم من فرنسا ومن مجالات متنوّعة، مثل: السياحة، الأزياء والكتب. وقال

مسؤول الشركة المكلّفة بالقطاع التجاري: إنّه قد تمّ إيجار كلّ المواقع، ولم يعد لدينا مترٌ مربّع واحد.

من جانبه اعتبر أحمد المجاهدي ـ صاحب مكتبة للكتب العربيّة في بروكسل ـ: «إنّ **المعرض فرصة جيّدة للتعريف بمنتجاتنا الإسلاميّة - كيفما كانت - لأكبر عدد من الناس من كلّ الأصول**»، وأضاف: «**المعرض عامٌّ ومفتوح، ويسمح للزوّار بالتنقّل من جناح إلى آخر بسهولة، وهذا شيء جيّد**».

الترحيب نفسه أبداه الخطّاط المغربيّ محمّد أزعيتراوي، والذي شدّد على مساهمة المعرض في «**إيصال صورة جيّدة عن الدّين الإسلاميّ، وتصحيح بعض المفاهيم المغلوطة عند البعض، في وقت كثرت فيه الإساءة إلى الإسلام والمسلمين**».

وللردّ على الحملات الأخيرة للإساءة إلى الإسلام والنبيّ محمّدﷺ خصّص المعرض جناحاً كاملاً للتعريف بحياة الرسول الأكرم عبر لوحات ومجسّمات.

إلى جانب ذلك خصّص المعرض جناحاً لإقامة مجموعة من الندوات والمحاضرات لتعريف الزوّار المسلمين وغير المسلمين بمختلف جوانب الدّين الإسلاميّ.

وقد شهد المعرض منذ فتح أبوابه إقبالاً لافتاً من قِبَل جمهور مختلف.

معرض فرانكفورت للكتاب يستضيف كتّاب نيوزيلندا وفنّانيها

تشارك ٧٥٣٩ دار نشر من ١١٥ دولة من مختلف القارّات من ضمنها الدول العربيّة في معرض فرانكفورت الدوليّ للكتاب الذي استمرّت فعّاليّاته من العاشر من تشرين الأوّل ولغاية ١٤ منه .

يُذكر أنّ نيوزيلندا تحلّ ضيف شرف على الدورة الحالية للمعرض الذي يشارك فيه أكثر من ٦٠ كاتباً و١٠٠ فنّان نيوزيلندي في تقديم بلدهم (الجزيرة)، وذلك تحت شعار (بينما أنت نائم)، وإطلاع الزوّار على ثقافتهم الفنيّة ومختلف الفنون التي تزخر بها بلادهم.



الكتاب: آفاق الفكر السياسيّ عند صاحب الجواهر.

- **المؤلّف: السيّد سجّاد أيزدهي.**
- **المترجم: الشيخ أحمد أبو زيد العامليّ.**
- **الناشر: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، ٢٠١٢م.**
- **عدد الصفحات: ١٥٢ صفحة.**

الفكر السياسي الإسلاميّ هو من أهمّ معالم تراثنا الفني بعطاءاته؛ فقد واكب هذا الفكر الحياة السياسيّة منذ بداياتها، فقدّم للأجيال نتاجاتٍ باهرةً على مرّ العصور.

ويعتبر هذا الكتاب جزءاً آخر من سلسلة تحاول استشراف الرؤى السياسيّة لدى بعض كبار فقهائنا وعلمائنا ومفكّرينا، وتهدف إلى تقديم معرفة سياسيّة تراثيّة تسهم في بلورة نظريّة سياسيّة إسلاميّة معاصرة نواجه بها مشكلات المجتمع والدولة.

ويقدّم هذا الكتاب دراسة مستوعبة في الفكر السياسيّ لِعَلَم من أعلام الفكر، ألا وهو المحقّق العلاّمة الشيخ محمّد حسن ابن باقر الأصفهانيّ النجفيّ المعروف بصاحب الجواهر (نحو ١٧٨١ - ١٨٥٠م)، فيُعرِّف به وبعصره وفكره بأسلوب سهل رصين معمّق.

الكتاب: دليل النجف الأشرف في ستّينيّات القرن العشرين.

- **المؤلّف: الشيخ عبد الهادي الفضليّ.**
- **الناشر: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، ٢٠١٢م.**
- **عدد الصفحات: ٢٠٤ صفحات.**

تنضمّ مدينة النجف الأشرف بالعراق - بما تحتضنه من مؤسّسات ومعالم عريقة - إلى قائمة المدن الإسلاميّة التاريخيّة.

صدر الكتاب الحاضر بطبعته الأولى عام ١٩٦٥م بمناسبة مرور ألف عام على ولادة مؤسّس حوزتها العلميّة الشيخ الطوسيّ، فكان وصفاً دقيقاً لما كانت تعيشه مدينة النجف من حراك دينيّ وعلميّ وثقافيّ، فكان الحديث عن المكانة الدينيّة والعلميّة والحضاريّة، إضافةً إلى الاهتمامات الشرعيّة والأدبيّة، فضلاً عن الدور السياسيّ.

الكتاب: الدرس اللّغوي في النجف الأشرف.

- **المؤلّف: الشيخ عبد الهادي الفضليّ.**
- **الناشر: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، ٢٠١٢م.**
- **عدد الصفحات: ٢٢٦ صفحة.**

تختلف النجف في طابع دراستها وأبحاثها اللغويّة عمّا سواها من مراكز لغويّة في العالم الإسلاميّ؛ حيث تمتّعت .وبشكل واضح. بطريقة الدرس المتّبع في مجال العلوم الشرعيّة، فاتّسمت بالأصالة في الرأي، والعمق في النظرة، والشموليّة في التتبّع، والاستقلاليّة بالذات. ويشمل الدرس اللّغوي علوم اللغة العربيّة، من صرف ونحو وعروض وقافية ومعجم ودلالة ومعان وبيان وبديع وما إليها.

يعطي الكتاب الحاضر صورة واضحة عن الدرس اللّغوي في النجف الأشرف في مختلف المجالات المذكورة.

الكتاب: حفظ السبل.. الإسلام بين حفظ الهويّة الحضاريّة للشعوب والتزام النظام الإسلاميّ.

- **المؤلّف: الشيخ عبد الهادي الفضليّ.**
- **الناشر: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، ٢٠١٢م.**
- **عدد الصفحات: ٥٢ صفحة.**

هذا الكتيّب في الأساس محاضرة ألقاها الشيخ الفضليّ في حسينيّة الناصر بسيهات عام ١٤١٥هـ حول موضوع مهمّ من موضوعات الساحة الراهنة، وهو طرح الإسلام بوصفه بديلاً حضاريّاً عالميّاً، الأمر الذي دفع بالفكر الغربيّ إلى محاصرته تمهيداً للمواجهة والصراع.

تحدّث الشيخ الفضليّ في هذه المحاضرة عن المفاهيم المفتاحيّة التي سيتناولها بالبحث، وهي: السبل، النظام، الثقافة والحضارة، ممهّداً للحديث عن الموقف تجاه مسألة تعدّد الحضارات. وقد بيّن كيف أنّ التشريع الإسلاميّ لا يتعارض مع تعدّد الحضارات في الوقت الذي يشهد فيه العالم تحوّلاً مثيراً نحو أحاديّة الحضارة والنظام.

وفي الختام يتناول الشيخ الفضلي الموقف

العملي الإسلاميّ من تعدّد السبل، وذلك من خلال الإشارة إلى الآليّة التي اتّبعها الإسلام في التعايش مع الحضارات والثقافات التي دخلت الإسلام، مبتدئاً بالحالة الوثنيّة والجاهليّة في الجزيرة العربيّة.

وفي ذيل هذا البحث إجابات الشيخ الفضليّ عن أسئلة الحاضرين.

الكتاب: قراءات في فكر العلاّمة الفضليّ.

- **إعداد: فؤاد عبد الهادي الفضليّ.**
- **الناشر: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، ٢٠١٢م.**
- **عدد الصفحات: ٤٢٢ صفحة.**

الكتاب الحالي عبارة عن مختارات من دراسات وبحوث ومقالات منشورة لعدد من الكتّاب تناولوا فيها جوانب ومقتطفات من حياة الشيخ عبد الهادي الفضليّ العلميّة والنضاليّة وبعض القراءات في فكره ونتاجه العلميّ، إلى جانب عدد من الحوارات العلميّة التي أجريت مع سماحته في الدوريّات من صحف ومجلاّت. وقد جاء الكتاب مقسّماً إلى خمسة أقسام: **الأوّل:** خلاصة الذكريات وفهارس المنجزات. **الثاني:** دراسات حول المنهج العلميّ والتربوي. **الثالث:** قراءات في مشروع تجديد المناهج الدراسيّة. **الرابع:** شهادات ورؤى حول التجربة. ويضمّ القسم **الخامس:** حواريّات للشيخ جاءت تحت عنوان: قريباً من الفضلي في حواريّاته.

الكتاب: المقداد السيّوري وجهوده التفسيريّة في كنز العرفان.

- **المؤلّف: الدكتور عديّ جواد الحجّار.**
- **الناشر: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، ٢٠١٢م.**
- **عدد الصفحات: ٣٥٠ صفحة.**

كتاب (كنز العرفان في فقه القرآن) من الآثار النفيسة التي تعتزّ بها المكتبة الإسلاميّة في أصالته وثرائه التفسيريّ والموضوعيّة التي يحويها؛ فمع اختصاره النسبيّ كان شاملاً لأطراف البحث التفسيريّ والفقهيّ، جامعاً لما يجب أن يقال، قويّاً في ما اعتمده من الاستدلال.

يعدّ هذا الكتاب دراسة لجهود المقداد السيوريّ التفسيريّة وبياناً لجهده في إعادة الدور الريادي لمدرسة النجف الأشرف الفقهيّة. وقد جاء في خمسة فصول:

الأوّل: حياة المقداد السيوريّ. **الثاني:** موارد كنز العرفان. **الثالث:** الجهد التفسيريّ الأثريّ في كنز العرفان. **الرابع:** الجهد اللغويّ والبلاغيّ في كنز العرفان. **الخامس:** آثار علوم القرآن في كنز العرفان.

الكتاب: الأسس المنهجيّة في تفسير النصّ القرآني.

- **المؤلف:** الدكتور عدي جواد الحجّار.
- **الناشر:** مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، ٢٠١٢م.
- **عدد الصفحات:** ٤٤٦ صفحة.

لقد أصبح تفسير القرآن الكريم كسائر العلوم من حيث احتياجه إلى أسس ضابطة، فصار لزاماً البحثُ عن هذه الأسس من أجل التوصّل إلى الغاية القصوى الممكنة في اكتشاف المراد من النصّ القرآنيّ لتسير هذه العمليّة على هذه الأسس بطريقة منهجيّة تطّرد في جميع مناهج المفسّرين.

يعتبر هذا الكتاب إسهاماً في الدعوة إلى بناء منظومة فكريّة تنتظم بخطوات منهجيّة تؤسّس للعمليّة التفسيريّة بعموم مناهجها لترصين الأداء التفسيري وتسويره بأطر معياريّة حاكمة.

يقع الكتاب الحالي في أربعة فصول:

الأوّل: المسار التاريخيّ للتأسيس المنهجي للتفسير.

الثاني: مناشئ اختلاف المفسّرين النصّيّة.

الثالث: الأسس المنهجيّة في ضبط مباحث التفسير اللغويّة والبلاغيّة.

الرابع: الأسس المنهجيّة في ضبط المباحث القرآنيّة والتفسير بالمنقول.